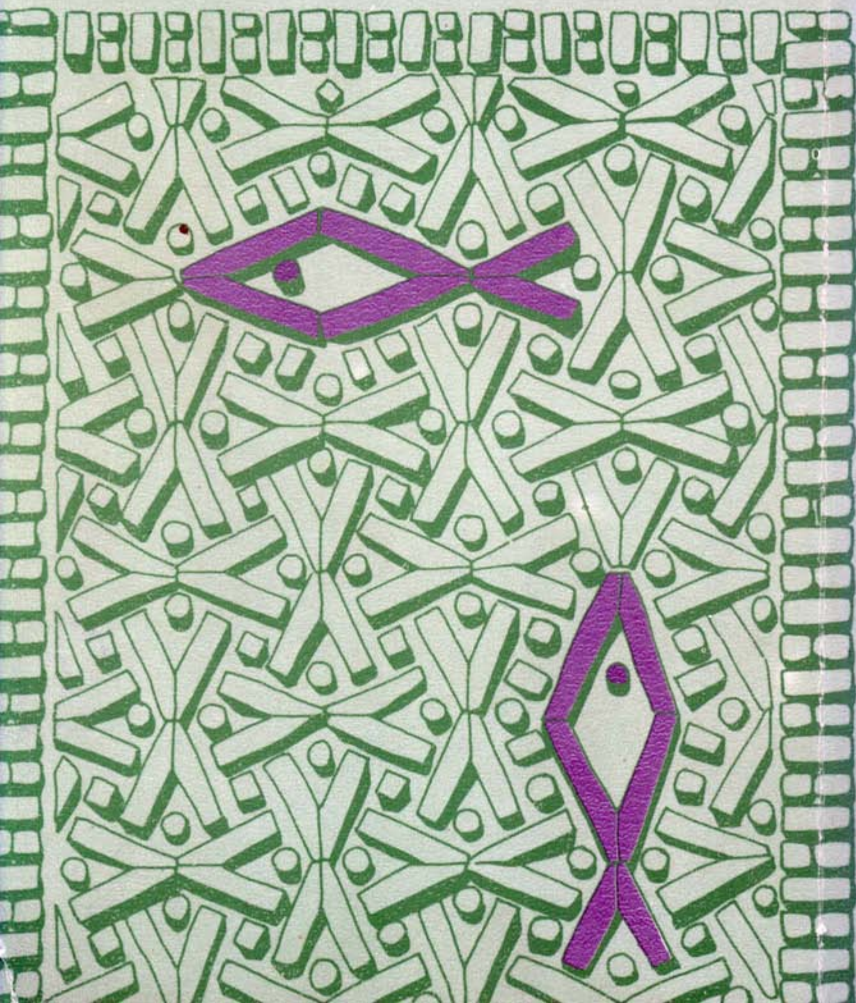
كوستي بندلي

كيف نفهم اليوم قصّة آدم وحواء؟

الانجيل على دروب العصر ١٠



«الانجيل على دروب العصر»
١٠

كيف نفهم اليوم قصة آدم وحواء؟

قراءة لصورة الانسان في الفصول الثلاثة الأولى من سفر التكوين

كوستي بندلي

منشورات النور
١٩٩٠

تنبيه

الموضوع شائك وحساس. وقد ترددتُ طويلاً قبل أن أقدم على نشر مداخلاتي حوله التي امتدت على ست جلسات من «ندوة الثلاثاء» في ميناء طرابلس، عُقدت في كانون الثاني وشباط وآذار ١٩٨٨. ما حسم ترددي، إنما هو ما لمسته من اهتمام بالغ لدى الشباب بالموضوع ومن إلحاحهم على أن يوضع بين أيديهم نص لهذه الأحاديث يسمح لهم بمزيد من الاستيعاب ويُتخذ منطلقاً للمناقشة ويتيح لرفاقهم الذين لم يشاركوا في الندوة فرصة الاطلاع على فحواها كما رغبوا.

لقد اجتهد كاتب هذا البحث بأن يكون أميناً لجوهر التراث الايمانيّ الذي تسلمناه، ولكنه حرص بآن على محاولة سكبه في صياغة تتوجه إلى إنسان اليوم، الذي من حقه علينا أن نأخذه على محمل الجدّ وأن ننقل إليه كلمة الحياة بلغة يفهمها. لذا كان لا بدّ من اجتهاد في تأويل التراث يتحمل الكاتب وحده

مسؤوليته، وهو على كل حال مطروح للمداولة والنقاش.

والكاتب ليس بلاهوتيّ محترف، إنما هو انسان عاديّ «يتتلمذ لملكوت الله». لذا فهو يرجو المعذرة إذا لم يأت بحثه بالمستوى المطلوب من الدقة والاتقان.

ك. ب.

القسم الأول: مقدمات

أولاً: القالب الأدبي الذي وردت فيه قصة آدم وحواء

منذ فجر التاريخ طرح الانسان على نفسه اسئلة تتعلق بالأمور المصيرية التي يحياها، ألا وهي علاقته بقوى الطبيعة المحيطة به (مثلاً: تعاقب الفصول بما فيه من موت ظاهري للطبيعة وعودتها إلى الحياة؛ الزلازل؛ الرعد؛ قبة السماء وكواكبها؛ الحيوانات المفترسة. . .) وعلاقته بالآخرين وبالألوهة؛ كما أنها تتعلق بسائر الخبرات التي يعيشها (كالجنس والحبّ والابوة والامومة والصداقة والعداوة والعمل ومشقته والمرض والألم والموت).

وقد حاول الانسان منذ القديم أن يعبّر عما كشفته له هذه الخبرات كلها، بشأن طبيعته وهويته وموقعه في الكون ومعنى وجوده. ولكنه لم يفعل ذلك ـ ولم يكن بامكانه أن يفعل ذلك لأول وهلة ـ بشكل تجريديّ، أي بصياغة أفكار ومبادىء عامة يسكب فيها خبرته،

كما فعل فلاسفة اليونان في القرن الخامس قبل الميلاد، ولكنه لجأ إلى قصص رمزية حاول أن يتصور عبرها أصل الانسان وأصل الكون. وكان يسقط على أصل الوجود هذا، كما كان يتخيله، مختلف سمات وضعه البشري الراهن كما تكشف له من خلال خبرته. هذه الصياغة الرمزية لفحوى الخبرة الانسانية تسمى اليوم بلغة العلم: «**الأسطورة**» Mythe، ولنا نموذج عنها في قصيدة الخلق البابلية «إنوما إليش» التي سوف نعود إليها لاحقاً. «الأسطورة»، بالمعنى الذي نحن بصدده، قصة تروي أصل الوجود، ولكن ما تحويه من ارتقاء بالخيال إلى أصل الوجود ليس بالحقيقة سوى تعبير عن نزول الانسان إلى أعماق خبرته ليسلط عليها الأضواء. فما الغوص إلى عمق الزمن الأول، الزمن المؤسّس، سوى تعبير عن غوص الانسان إلى أعماق كيانه.

تلك هي «الأسطورة» كما فهمتها العلوم الانسانية الحديثة. لقد كانت، في زمن انتصار العقلانية الضيقة المتزمتة (في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر)، تعتبر مجرد خرافة ويستخف بها. وكان هذا الاستخفاف ناتجاً عن خفة في التفكير ونقص في الاطلاع وخلل في تطبيق المنهجية العلمية على دراسة الظواهر الانسانية. أما العلم الحديث فانه، بفعل مكتسبات تقدمه، أعاد

إلى «الأسطورة» ما تستحقه من الاعتبار وأدرك أن ما تحويه من خيال ليس مجرد خيال يسبح في الأوهام، إنما هو خيال مبدع مسخّر في سبيل تحليل عميق للوضع الانساني من كافة جوانبه وبكافة مشاكله ومعاناته، وإنه، إذا ما تصور أصل الزمن، فإنما يحاول، عبر ذلك، أن يستكشف أعماق الانسان ويسبر غورها.

الأسطورة هذه تختلف عن «الملحمة» Epopée. ذلك أن الملحمة لا تتعرض لتصوير أصل الزمن، الذي لا يطاله أي تاريخ، بل تنطلق من حوادث تاريخية لعبت دوراً بارزاً في مصير الشعوب، ولكنها تختزل هذه الوقائع (مثلاً: الفيضانات المتكررة التي دمرت المدن ما بين النهرين والتي كشف عنها علم الآثار، جُمعت، في ملحمة «جلجامش»، في «طوفان» واحد عظيم) وتجمّلها وتضخمها. إنما قد تحتوي الملحمة نفسها على عناصر من الأسطورة تُتخذ فرصة وإطاراً لتصوير المصير الانساني. هذا ما نراه مثلاً في ملحمة «جلجامش». بطل الملحمة، وهو ملك مدينة كيش، يستحوذ عليه القلق الشديد بعد أن شاهد موت صديقه انكيدو. فيباشر رحلة يجتاز فيها أبواب العالم ومياه الموت ليبلغ إلى الجزيرة السعيدة حيث يقيم أحد أجداده، اوتا ـ نابيشتيم، الذي كان قد

نجا من الطوفان مع زوجته وخلدتهما الآلهة في ذلك المكان. فيروي له أوتا ـ نابيشتيم قصة الطوفان ويرشده إلى «نبتة الحياة». ويتمكن جلجامش من الفوز بهذه النبتة، ولكنه، فيما كان يستحمّ على طريق العودة، سلبته اياها حية. عند ذاك يدرك البطل أنه مائت لا محالة وأن مصير الانسان المحتوم انما هو الموت، وأن كل ما بوسعه هو، في انتظار الفناء، أن يتمتع بأطايب الحياة وأن يفعل ما من شأنه أن يخلّد اسمه بين الناس.

إن قالب «الأسطورة» Mythe، الذي رأينا خصائصه، هو القالب الذي كُتبت فيه قصة آدم وحواء في الكتاب المقدس، كما أنه، بشكل أعمّ، القالب الذي كُتبت بموجبه الفصول الاحد عشر الأولى من سفر التكوين، أي ما ورد في هذا السفر من قصة الكون منذ بدء الخليقة إلى عهد ابراهيم.

ثانياً: مقارنة بين قصة آدم وحواء وأساطير حضارات ما بين النهرين

هذا القالب الأسطوري الذي صيغت فيه قصة آدم وحواء في الكتاب المقدس ليس إذاً خاصاً بها. فقد كان اسلوباً شائعاً في الشرق الأوسط، وبنوع خاص في منطقة ما بين النهرين حيث ازدهرت الحضارات

السومرية والأكّادية ثم البابلية والأشورية. وقد تركت لنا هذه الحضارات آثاراً هامة من الملاحم والأساطير. منها ملحمة «جلجامش» التي أشرنا إليها، والتي تعود إلى حوالي ٢٣٠٠ أو ٢٥٠٠ قبل الميلاد. وملحمة «أترا ـ هازيس» (أي «الذكي جداً») التي تعود أقدم نسخها إلى حوالي ١٦٠٠ ق. م.، ومصدرها بابل. وقصيدة الخلق «إنوما إليش» (إي: في العلى عندما، وهو العنوان المستمد من عباراتها الأولى)، التي اتخذت شكلها الحاضر بين ١١٥٠ و١٠١٥ ق. م.، والتي كانت نصاً ليتورجياً يُتلى في كل رأس سنة (إذ كان يُنظر إلى رأس السنة ـ ولا يزال هذا التصور كامناً وراء احتفال الناس به في عالم اليوم ـ وكأن الكون يبدأ فيه من جديد) في هيكل بابل الكبير لتمجيد الإله القومي مردوك*.

إننا نجد في قصة آدم وحواء، كما وردت في سفر التكوين، نفس القالب الأسطوري الذي يطالعنا في الملاحم والأساطير الصادرة عن حضارات ما بين النهرين، لا بل أن كثيرًا من الصور المستعملة في قصة

(*) يمكن الاطلاع على نصوص «جلجامش» و«إنوما إليش»، مترجمة إلى العربية، في كتاب د. أنيس فريحة: ملاحم وأساطير من الأدب السامي، دار النهار للنشر، الطبعة الثانية، بيروت، ١٩٧٩

آدم وحواء ـ كما وفي الفصول الاحد عشر الأولى من سفر التكوين ـ مقتبسة من تلك الأساطير الشرقية (مثلاً: جبل الانسان من طين ومن عنصر الهي، الفردوس، شجرة الحياة، الطوفان ونجاة انسان منه. . .).

ولكن هذا الشبه ينبغي أن لا يحجب عنا الاختلاف الكبير بين فحوى النص الكتابي وفحوى النصوص الشرقية الأخرى. فاذا كان القالب والصور في تشابه، فالمضمون يختلف تماماً. ذلك أن صورة الله وصورة الانسان، كما وردتا في الكتاب المقدس، جديدتان تماماً إذا ما قيستا بما هما عليه في الأساطير الشرقية التي استلهم منها كتّاب التوراة القالب والصورة. فالله، في النص الكتابي، واحد، بدل آلهة متعددة متصارعة، والقوى الطبيعية ليست مؤلهة كما في الأساطير الشرقية الأخرى بل مخلوقة، والانسان ليس مستعبداً للآلهة إنما هو محبوب ومكرّم من الله.

سوف نوضح لاحقاً هذه الفوارق بأكثر تفصيل، ولكننا نكتفي هنا بتقديم مثل واحد عنها. فقد كان الأقدمون يؤلهون الشمس والقمر والكواكب ويعتقدون أنها تتحكم بحياة البشر وتحدد مصائرهم. أما كاتب الفصل الأول من سفر التكوين فينزع عن تلك الاجرام السماوية الهالة الالهية التي أحيطت بها، إذ

يجعل منها مجرد «نيّرات»، أي مصابيح، جعلها الله لتحديد الأوقات والأعياد، لا بل أنه يذهب في خفضه من مقام هذه الاجرام إلى حد أنه لا يسمي أكبرهما مقاماً في نظر الوثنيين، ألا وهما الشمس والقمر، باسمائهما، بل يطلق على الأولى لقب «النيّر الأكبر» (أي المصباح الأكبر)، وعلى الثاني لقب «النيّر الأصغر» (أي المصباح الأصغر) (راجع تكوين ١: ١٤ ـ ١٦).

هذا وإن انتزاع الصفة الالهية عن قوى الطبيعة كان له دور بالغ الأهمية في تاريخ الحضارة البشرية، إذ بفضله انتقل الناس من موقف الرضوخ الوَجِل إلى موقف المواجهة والاستقصاء وتسخير الطاقات الطبيعية لخدمة مشاريعهم. وهكذا وُضعت ركائز لانطلاق العلم والتقنية. ولكن الكتاب المقدس، وإن نزع الصفة الالهية عن قوى الطبيعة، لا يذهب إلى حد تغريبها تماماً عن الألوهة، إذ أنها، بنظره، شواهد لحضور الله. من هنا أن كاتب الفصل الأول من سفر التكوين استعمل، للإشارة إلى الاجرام السماوية، عبارة «النيّرات»، كما أشرنا، وهي عبارة لا نراه يستعملها في فصول لاحقة إلا للأشارة إلى مصابيح الهيكل. وكأن به يصوّر الكون على أنه هيكل الله والاجرام السماوية كمصابيح معلقة في سقف هذا الهيكل العظيم تشير إلى حضور الله فيه.

ثالثاً: متى وكيف تمّ تأليف قصة آدم وحواء

تشغل قصة آدم وحواء الفصول ١ إلى ٤ من سفر التكـوين. وهي مؤلفة من دمـج مصـدرين مختلفـين تناولا نفس الموضوع إنما من زاوية مختلفة وبأسلوب مختلف. وقد جُمع المصدران عندما نُشر سفر التكوين بشكله الحاضر، وذلك في القرن الخامس قبل الميلاد، إذ قام الناشر بدمجهما بكثير من البراعة. ولكنّ سمات كل منهما بقيت ظاهرة ويستطيع دارسو النص الكتابيّ المتخصّصون أن يميزوا، بنسبة كبيرة من الدقة، بين ما ينتمي، في النصّ المـوحّـد الحـاليّ، إلى كـل من المصدرين اللذين تكوّن منهما. والمصدران هما:

١ ـ المصدر «اليهويّ»

ويشار إليه بحرف J نسبة إلى الحـرف الأول من Jahvé الـذي يوازي Iahvé . يسمى هـذا المصـدر هكذا لأنه يتميز بتسمية الله «يهوه» (المنقولة في ترجماتنا العربية إلى عبارة «الرب» استناداً إلى الترجمة اليونانية السبعينية للتوراة)، في حين أن المصدر الثاني يُرجىء هذه التسمية إلى عهد موسى ويطلق قبل ذلك على الله تسميـة «إلوهيم» (التي تنقـل إلى «الله» في ترجمـاتنـا العـربية). هـذا المصدر يمتـدّ، في الفصول الأربعـة الأولى، من ٢ : ٤ ب إلى ٤ : ٢٦ . ويتميّز بأسلوبه

الحسّيّ الحيّ وبإبرازه للوجه المأساوي في قصة الانسان. وقد كُتب على الأرجح في القرن العاشر قبل الميلاد، في عهد سليمان (الذي ملك بين حوالي ٩٧٠ و٩٣١ ق. م.). هذه الوثيقة تجعل من الأرض مصدراً للخليقة، فتصوّرها لأول وهلة صحراء ثم تروي كيف أنّ الله أجرى فيها أنهاراً أخصبت منها منطقة جعلها الله مسكناً للانسان.

٢ ـ المصدر «الكهنوتي»

ويشار إليه بحرف P وهو الحرف الأول من عبارة Priestercodex (الوثيقة الكهنوتية). هذا يمتد في الفصول الأربعة الأولى من ١: ١ إلى ٢: ٤أ. وقد كتبه أحد كهنة أورشليم أثناء النفي إلى بابل (الذي امتد بين ٥٨٧ و٥٣٨ ق.م) أي في القرن السادس ق.م.. ويتميز هذا النص بأسلوبه التجريديّ (استعمال الأفكار بدل الصور) وبهواجسه الطقسية (فهو يهتم مثلاً بتبرير تقديس السبت كما يهتم بتحديد موعد الأعياد). أما في تصوّره لنشوء الكون، فانه يجعل من المياه مصدر كل شيء. فهي تغطي الكون أولاً ثم يفصل الله بين المياه العلوية والمياه السفلية بواسطة الجَلَد ثم يجمع المياه التي تحت الجَلَد في مجمع واحد فتظهر اليابسة. الأرض، في الوثيقة الأولى،

واحة في الصحراء، أما في الوثيقة الثانية فهي جزيرة في البحر.

رابعاً: ضرورة التمييز بين القالب الأسطوري والمضمون الموحى

إن القالب الأسطوري الذي صيغت فيه قصة آدم وحواء، ينبغي أن لا يغيب عن بالنا إذا شئنا أن ندرك حقيقة الرسالة الموحاة التي تحويها هذه القصة وأن لا نخلط بين جوهر هذه الرسالة وبين القالب الذي سُكبت فيه.

فالوحي الإلهي، بمفهومه المسيحي، عملية يساهم فيها الله والانسان معاً (Synergie). بمعنى أنّ الانسان، في هذا المنظور، ليس مجرّد أداة نقل الكلمة الإلهية بل أنه يتلقّى هذه الكلمة بكل كثافته الانسانية، التي تلطّفها وتنيرها كلمة الله ـ على قدر تناغمها مع تلك الكلمة ـ دون أن تلغيها أو تقفز فوقها(*). بعبارة أخرى، فإن الوحي الإلهي، بمفهومه

(*) «نحن في ترابية مضاءَة وبالتالي في تجاوز الترابية. ولذلك صحّ قول بولس: «ولنا هذا الكنز في آنية خزفية». لا الخزف وحده بل الكنز فيه، لا الكنز وحده لأنه يحتاج إلى إناء يحتويه وينقله. هذا هو سبب الوحي. إنّ ثمة إنساناً يوحى إليه ويستطيع أن ينسجم، في حدود معينة، مع الوحي».
المطران جورج خضر: آنية خزفية، ص ٨، «النهار»، ١٩٨٦/١١/٩، ص ١ و ٨.

المسيحي، كلمة إلهية تتجسّد في كلمات إنسانية. والكلمات الانسانية هذه تحمل طابع كاتبها، تعبّر عن فرادة شخصيته، كما أنها تحمل طابع العصر الذي عاش فيه والحضارة التي نشأ في ظلّها، وتأثر بها أعمق تأثير. تلك الحضارة تقدم للكاتب اللغة التي يعبّر بها عن الكلمة الإلهية التي تتمخّض بها أعماقه.

من هنا أن قصة الخليقة في سفر التكوين صيغت، كما رأينا، بالقالب الأسطوري الذي كان سائداً في ذلك العصر، ووفقاً للتصورات الشائعة حينذاك عن أصل الكون وتركيبه (فقد كانوا يتصورون مثلاً أن الأرض مسطحة قائمة على أعمدة تغوص قواعدها في المياه السفلى، وفوقها يمتدّ جَلَد يفصلها عن المياه العليا وتنفتح فيه أحياناً كوى ينسكب منها المطر على الأرض). ولكن الوحي الإلهي استخدم ذلك القالب وتلك التصورات للتعبير عن معانٍ جديدة تختلف جذريّاً، كما أشرنا، عن مضمون الأساطير الدينية الوثنية المنتشرة في المنطقة في ذلك العهد.

لذا فإنّ تمييزاً بالغ الأهمية يفرض ذاته على القارىء المؤمن، وهو تمييز واجب ـ مع أنه شائك ومحفوف بالمخاطر ـ بين القالب والمضمون. فالقالب يحمل طابع عصر بائد ولسنا ملزمين بحرفيّته البتة. ما

يهمنا، بالمقابل، إنما هو الحقائق الايمانية التي سكبها الروح الإلهي فيه والتي تتجاوز حدود الزمان والمكان وتتوجه إلينا اليوم ناقلة إلينا رسالة علينا أن نلتقطها ونترجمها في ظروفنا الراهنة. هذا التمييز لم يتضح إلاّ شيئاً فشيئاً: من هنا ذلك الخلط المؤسف، ذات النتائج المأساوية بالنسبة للايمان، الذي حصل تاريخيّاً بين الحقائق الإلهية، من جهة، وبين نظريات فلكية أو بيولوجية عفا عليها الزمن ولكن حرفية الكتاب كانت تؤيدها. وقد تمّ توضيحه بفضل تقدّم العلم من جهة، وتقدم التفسير الكتابي من جهة أخرى بفعل توفر فهم أكبر للأساليب الأدبية المستعملة في النصوص الكتابية. إلاّ أنّه يجدر الذكر بأنّ هذا التمييز لم يكن غائباً عن الأذهان حتى في عصر الآباء. فإنّنا نرى باسيليوس مثلاً يجتهد في التعبير عن الحقائق الايمانية المتعلقة بالخلق والواردة في سفر التكوين، عازلاً إياها عن الإطار الأصلي الذي سكبت فيه ومترجماً إياها وفقاً للمفاهيم السائدة في عصره حول تركيب الكون.

خامساً: قصة آدم وحواء ليست كشفاً علمياً لأصل الانسان

مما سبق يتضح إذاً أنه لا ينبغي بحال من الأحوال

أن نتخذ من قصة آدم وحواء كما وردت في الكتاب، مجالاً نفتّش فيه عن معلومات علمية حول أصل الانسان. فالكتاب المقدس ليس كتاب علم وليس الغرض منه كشف الحقائق العلمية لقارئه. ذلك لأن الله وهب الانسان عقلاً يصلح لاكتشاف تلك الحقائق، وليس لله بالتالي أن يأتيه بها جاهزة وإلاّ عطل ذلك العقل الذي وهبه أياه وألغى تلك المبادرة التي ميّزه بها دون سائر الخلائق. همّ الكتاب المقدس الأوحد هو أن يكشف للانسان ما يودّ الله أن يقوله له عن علاقة الحب التي تجمعه به وعن مقاصده الخلاصية حياله. ليس الكتاب المقدس كتاب علم، إنّه كتاب عهد بين الله والانسان، كتاب وصال ومناجاة.

من هنا إنّ لا مجال لإقامة أيّ تضادّ بين الرواية الكتابية من جهة، وبين معطيات العلم من جهة أخرى، وما الخلاف الحادّ الذي احتدم في الماضي بين الكنائس المسيحية وبين العلم (حول مركز الأرض في الكون مثلاً وحول نشوء الحياة وأصل الانسان)، والذي لا تزال رواسبه تشوّه إلى الآن نظرة الكثيرين، من مؤمنين وملحدين، إلى طبيعة الايمان، ما ذلك الخلاف المأساوي سوى صدام مفتعل لا مبرّر له نتج لدى الطرفين من عدم التمييز الكافي بين القالب

الكتابي ومضمونه. فالرواية الكتابية تنقل الحقائق الايمانية في قالب تصوّرات العصر، وهي تصوّرات سبقت نشوء العلم الحديث ومفاهيمه. لقد شكلت تلك التصوّرات اللغة التي كان بوسع أهل ذلك العصر أن يفهموها وأن يلتقطوا عبرها الرسالة الإلهيّة الموجهة إليهم. ولكنّ هذه اللغة ليست ملزمة لنا بحرفيّتها، الملزم لنا هو مضمونها الايمانيّ، الذي لنا أن نلتقطه بعناية وحرص شديدين ونترجمه إلى لغة تكون أقرب إلى ذهنيتنا ومفاهيمنا.

وكما أنّ التضادّ بين العلم والايمان لا مبرّر له إذا وضعنا الأمور في نصابها الحقيقي بتمييزنا بين القالب والمضمون، كذلك، ومن المنطلق نفسه، ينبغي استبعاد النظرة «التوفيقية» (Concordisme) التي تحاول جاهدة أن تثبت انسجاماً مزعوماً بين الرواية الكتابية ومعطيات العلم (كادعائها مثلاً أنّ سبعة أيام الخليقة إنما هي إشارة إلى الأدوار الجيولوجية المتعاقبة...). هذه النظرة مرفوضة بدورها لأنها تقحم الكتاب المقدس في ما هو غريب عن قصده وتستميت لربطه بمعطيات علمية هي بطبيعتها غير ثابتة ودائمة التطور.

القسم الثاني: الحقائق الايمـانية التي تكشفهـا قصة آدم وحواء

يمكن توزيع هذه الحقائق إلى أربعة فصول:

١ ـ الانسان وعلاقته بالطبيعة وبالله

٢ ـ البعد الشراكيّ للانسان

٣ ـ مصير الانسان حسب مقاصد الله

٤ ـ الخطيئة والسقوط.

الفصل الأول: الانسان وعلاقته بالطبيعة وبالله

الانسان، في سفر التكوين، هو، من ناحية، جزء من الطبيعة؛ ومن ناحية أخرى، فهو يسمو على الطبيعة بالمكانة الخاصة التي وهبه الله إياها. فهو إذاً ليس إلهاً بطبيعته، تورط في الجسد فانحدر عن منزلته الأولى، وينبغي له أن يجتهد للعودة إليها عن طريق التأمل والزهد (كما تقول الهندوسية وبعض المذاهب الفلسفية اليونانية)، كما أنه ليس مجرد نتاج للطبيعة، كما تقول المذاهب المادية الحديثة.

أولاً: إنه جزء من الطبيعة

لقد جبله الله من «تراب الأرض» (تكوين ٢ : ٧) (من هنا اسمه بالعبرية «آدم»، وهي عبارة تعني «انسان» ومشتقة من «أداما» أي التراب)، أي أن جسده يتكون من نفس العناصر التي تتكون منها مادة الكون.

ثم إن حياته إنما هي عطية مجانية من الله تعبّر عنها

«النسمة» التي نفخها الله في أنفه فجعلت منه «نفساً حيّة» (تكوين ٢ : ٧) (و«النَفْس» ـ بسكون الفاء ـ، في العبرية كما في العربية، قريبة من «النَفَس» ـ بفتح الفاء ـ، اذ أن الأقدمين لاحظوا أن الحياة (= النَفْس) مرتبطة بالتنفس). فهو إذاً حيّ لأن الله يمده بالحياة من عنده، شأنه في ذلك شأن سائر المخلوقات الحية التي، اذا انتزع الله منها نسمة الحياة الآتية منه اليها، عادت إلى التراب:

«تنزع أرواحهم فيفنون وإلى ترابهم يرجعون. ترسل روحك فيُخلَقون وتجدد وجه الأرض» (مزمور ١٠٣ : ٢٩و ٣٠).

الانسان موجود إذاً، كسائر الطبيعة، بفعل إرادة الله، وبدون هذه الأرادة ليس له من وجود.

ثانياً: إنه أسمى من الطبيعة

ولكن الانسان، وهو، كما رأينا، جزء من الطبيعة، إنما هو بآن معاً أسمى من الطبيعة، لأن الله أفرده دون سائر المخلوقات بعلاقة خاصة أقامها بينه وبين الانسان.

هذه العلاقة الخاصة يعبّر عنها سفر التكوين، في «الرواية الكهنوتية»، بقوله:

«وقال الله لنصنع الانسان على صورتنا كمثالنا وليتسلط على

سمك البحر وطير السماء والبهائم وجميع الأرض وكل الدبابات الدابة على الأرض» (تكوين ١ : ٢٦).

إن هذه الصورة الإلهية تتجلى في عقل الانسان وارادته وحريته وسعيه إلى الكمال وقدرته على الحب. ولكن هذه الطاقات في الانسان ليست طاقات نفسية بحتة، إنما هي ملازمة لوضعه المتجسد. من هنا أن الصورة الإلهية ـ كما يقول الآباء ـ تطبع الانسان ككلّ وليس فقط القوى النفسية الموجودة فيه. وحيث أن الله لا جسد له فقد أوضح الآباء كيفية كون الانسان ـ وهو الكائن الجسدي ـ على صورة الله، بقولهم انه إنما خلق على صورة ابن الله المتجسد.

إنما من سياق النص المذكور أعلاه، يُفهم أن وجه الشبه بين الانسان والله الذي يتمّ التركيز عليه هنا، إنما هو من حيث السلطة التي مُنحت للانسان على الطبيعة: إذ أن التركيز هنا لا على طبيعة الانسان بل على دوره. وكأن الله قد أقام الانسان في الأرض وكيلاً له وانتدبه ليسوس الأرض باسمه (مما يلتقي بما ورد في القرآن بأن الله جعل الانسان «خليفة» له في الأرض: «واذ قال ربّك للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة...»: سورة البقرة (٢): ٣٠).

عبارة «كمثالنا» الواردة بعد «على صورتنا» في النص أعلاه، قادت الآباء إلى التمييز بين «الصورة»

و«المثال». فقالوا أن «الصورة» تشير إلى طاقة التشبّه بالله، التي وضعها الله في الانسان، أما «المثال» فهو التحرك الفعلي نحو تحقيق هذا التشبّـه. ولكن هذا التفسـير، على أهميتـه، لا ينطبق عـلى قصد كـاتب النص. إذ المقصود هنا من استعمال عبارة «كمثالنا»، إنما هو مجرد تلطيف عبارة «عـلى صورتنـا»، بحيث يتوضح أن الشبه بين الله والانسان لا يعني بحال من الأحوال تطابقـاً كامـلاً بينهما (كـما قد تـوحي عبارة «الصـــورة»، إذ يقـــال عن صـــورة مـــا أنها «طبق الأصل»)، بل مجرد مشابهة. فالله أعظم من الانسان بما لا يقاس، وإن كـان قد سُرّ أن يخلق الانسـان مشابهاً له.

تلك العلاقة الخاصة بين الله والانسان، التي تعبّر عنها «الرواية الكهنوتية» بقولها أن الانسان خُلق «على صورة الله ومثاله»، تعبر عنها «الرواية اليهويّة» على طريقتها الحسّية، وذلك بصورة «النسمة» التي نفخها الله في أنف آدم بعد ما جبله. فنسمة الحياة ينسبها الكتاب المقدس إلى الحيوانات أيضاً، ولكنها في النص الذي نحن بصدده، أي في روايـة الخلق اليهويـة، مقصورة عمداً على الانسان. اذ عندما يروي الكاتب خلق الحيوانات يكتفي بالقول:

«وجبل الرب الإله من الأرض جميع الحيوانات وجميع طيور السماء. . .» (تكوين ٢ : ١٩).

ولكنه لا يضيف، كما يفعل عند تعرضه لخلق الانسان، بأن الله نفخ فيها نسمة. مما يشير إلى أن حياة الانسان إنما تكون بتلك العلاقة الخاصة، الوثيقة، القائمة بينه وبين ربه، بتلك الصلة الحميمة بينهما التي يصوّرها نفخ نَفَس الله في أنف الانسان. وقد عبّر ايريناوس في ما بعد عن هذه الحقيقة بقوله:

«مجد الله إنما هو أن يحيا الانسان، وحياة الانسان إنما هي رؤية الله».

هذه الصورة الإلهية في الانسان تجعله أسمى من الطبيعة مع أنه، من نواحٍ أخرى، جزء منها كما رأينا. هذا التسامي يتضح:

١ - من تفوقه على الحيوانات

فقد ورد في «الرواية اليهوية»:

«وجبل الرب الإله من الأرض جميع حيوانات البرية وجميع طير السماء وأتى بها إلى الانسان ليرى ماذا يسميها. فكلّ ما سمّى به الانسان من نفس حية فهو اسمه» (تكوين ٢ : ١١).

والاسم في الكتاب المقدس، كما في سائر الحضارات القديمة، يشير إلى طبيعة الكائن. فمن عرف اسم كائن ما، فإنه عرف طبيعته وبالتالي

استطاع أن يسوده. فتسمية الانسان للحيوانات تعني إذاً ممارسة سيادته عليها، وبشكل أعمّ ممارسة سيادته على الطبيعة التي تنتمي إليها هذه الحيوانات وتمثلها. إن الترميز إلى السيادة بالتسمية يبدو أقرب إلى ذهنيتنا اليوم، اذا ما تذكرنا أن التقنية البشرية تسود الكون بفضل النواميس التي تصوغها والتي إن هي إلا «تسمية» جديدة يضفيها العقل الانساني على الكائنات. (*)

هذا وتقول الرواية نفسها:

«فدعا الانسان جميع البهائم وطير السماء وجميع وحش الصحراء بأسماء. إنما لم يوجد له، من حيث هو انسان، عون يحاكيه» (تكوين ٢ : ٢٠).

أي أنه لم يوجد له مثيل بين الحيوانات كلها. وهذا على نقيض التصورات الوثنية التي كانت، في الطوطمية، تحدر الانسان من أصل حيواني، أو أنها، كما في الديانة المصرية، كانت تؤله الحيوانات أي ترفعها فوق مستوى الانسان (فالإله أنوبيس كان يُعبد في مصر بشكل ابن آوى أو كلب، أو بشكل انسان له رأس ابن آوى).

(*) CF. EMILE GRANGER. Le Croyant à l'épreuve de la psychanalyse, «Dossiers Libres», Cerf, Paris, 1980, p.67.

٢ ـ من المهمة التي اسندها الله إليه في الكون

فقد اعطاه الله عالم الطبيعة ليسوده ويستخدمه. هذا ما عبّرت عنه «الرواية الكهنوتية» على طريقتها التجريدية:

«وباركهم الله وقال لهم انموا وأكثروا واملأوا الأرض وأخضعوها وتسلطوا على سمك البحر وطير السماء وجميع الحيوان الدابّ على الأرض» (تكوين ١ : ٢٨).

أما «الرواية اليهويّة»، فقد عبّرت عن الأمر نفسه بأسلوبها الحسّي، إذ أنها، بعد أن ذكرت أنه «لم يكن انسان ليحرث الأرض» (تكوين ٢ : ٥)، أضافت ما يلي بعد وصفها لخلق الانسان:

«وأخذ الرب الإله الانسان وجعله في جنة عدن ليفلحها ويحرسها» (تكوين٢ : ١٥).

مهمّة الانسان اذاً أن يحوّل الأرض بتقنيته فيمارس هكذا وظيفته كمندوب الله في الأرض ويشارك بمعنى من المعاني في عمل الخلق (وهو عمل دائم، به يقيم الله باستمرار الكون في الوجود: «أبي حتى الآن يعمل وأنا أعمل»: يوحنا ٥ : ١٧)، اذ أنه بعمله الانساني في الكون يطوّر الخليقة ـ أو هكذا يُفرض فيه ـ نحو الأكمل والأفضل، منطلقاً من الطاقات التي يجعلها الله فيها ومسخراً هذه الطاقات بالعقل الذي وهبه الله

إياه. فالتقنية إذاً، بدلاً أن تكون، كما قد يتوهم البعض، استكباراً يتعدى الانسان بموجبه على حقوق الله، تدخل بالعكس، كما نرى، في مقاصد الله كما يكشفها سفر التكوين.

إنما لا بدّ هنا من ملاحظتين:

الأولى، أن الانسان، كما يراه سفر التكوين، ليس مجرد انسان التقنية (على أهمية هذه الأخيرة)، كما تتصوره الحضارة المادية المعاصرة. فإنه أيضاً رجل العبادة. هذا ما عبّرت عنه «الرواية الكهنوتية» بتتويجها الخليقة باستراحة يوم السبت. فالخليقة، في هذه الرواية، تتم في ستة ايام. وهذه ليست «أياماً» بالمعنى المألوف من العبارة، لأنها، في الرواية التي نحن بصددها، تسبق خلق الشمس والقمر، علماً بأن الكاتب يشير إلى أن هذين الكوكبين إنما خلقا لتحديد النهار والليل (راجع تكوين ١: ١٤ ـ ١٨). كما إن هذه «الأيام» ليست اشارة، كما اعتقد البعض، إلى حقبات جيولوجية، لأن الهاجس العلمي غريب عن مقاصد كاتب هذه الرواية. إنما هي إشارة رمزية إلى الأسبوع الطقسي اليهودي الذي يبدأ كل يوم من أيامه في مساء اليوم السابق (من هنا تلك الصيغة: «وكان مساءٌ وكان صباح يوم واحد»، التي تتكرر في سرد أيام الخليقة: راجع تكوين ١: ٥و ٨و ١٣و

١٩و ٢٣و ٣١) ويتوّج باليوم السابع الذي هـو يوم السبت. إن كاتب هذه الرواية جعل اذاً من سلوك الله نموذجاً لسلوك الانسان، على طريقة ما نجده في كافة أساطير «التكوين» في الحضارات القديمة حيث يُتخذ عمل الآلهة «في البدء» قاعدة ونمـوذجاً لسلوك البشر. الله عمل طيلة ستة ايـام واستراح في اليـوم السابع: هذا تصوّر كهنـوتيّ، ليتورجيّ، للخليقـة، غايته أن يـوضح، بنمط اسـطوريّ، الأصل الإلهي لوصية السبت. من هنا أن الكاتب ينتهي إلى القول:

«وبارك الله اليوم السابع وقدّسه لأنه فيه استراح من جميع عمله...» (تكوين ٢: ٣).

هكذا يعمل الانسان ستة أيـام، ممارسـاً بالتقنيـة سيـادته عـلى الأرض كوكيـل لله، ولكنه يتـوّج هذا العمـل ويعطيـه كل معنـاه وجدواه بتكـريس اليـوم السابع لعبـادة ذلك، الـذي منه يستمـدّ سيادتـه على الكـائنات، وبـاسمه يمـارس هذه السيـادة. الانسان الكامل، وفقاً للمنظور الكتابيّ، هو إذاً ذلـك الذي يجمع بين العمل والتأمل، بين التقنيـة والعبادة. في الغرب ميل إلى إهمال العبادة، وفي الشرق ميل إلى التقاعس عن العمل، وفي كلتا الحالتين تشويه لصورة الانسان الكامل كما يريده الله.

الملاحظة الثانية، تتعلق بنوع السيادة التي يُفرض

بالانسان أن يمارسها على الطبيعة. فمن سياق النص نفهم أن هذه السيادة إنما هي في الأصل شبيهة بسيادة الله:

«... لنصنع الانسان على صورتنا كمثالنا وليتسلط...» (تكوين ١: ٢٦).

لذا فلا بدّ أن تأتي على نمط سيادته تعالى. ولكن كيف تكون، يا ترى، هذه السيادة الإلهية؟ أنها على نقيض ما تتصوره أهواؤنا. فقد عرفنا، في يسوع المسيح ـ الذي به وحده ومن خلاله نعرف الله حق المعرفة ـ إن سيادة الله إنما هي سيادة المحبة: فهو يرعى الكائنات بحنان (يقوت طيور السماء ويكسو زنابق الحقل بأبهى لباس: راجع متى ٦: ٢٦ ـ ٣٠) ويحفظها وينمّيها ويحترم كيانها الذاتي وطبيعتها ونواميسها ووتيرتها ولا يقتحمها اقتحاماً ولا يتحكّم بها على طريقة من يحرك خيوط مسرح للدُمى. من هنا أن الانسان، اذا شاء أن يكون وكيل الله في الأرض و«خليفته»، فإنما ينبغي له أن يتعامل مع المخلوقات باحترام لها ومراعاة، وليس على طريقة انسان اليوم فيما بناه من حضارة صناعية استهلاكية تنهب بجشع موارد الأرض وتدمّر البيئة وتعادي الحياة، مما حمل العقلاء إلى وعي، يتزايد انتشاره حالياً، بأن موارد الأرض محدودة، قابلة للنفاد، وبأن الطبيعة هشّة،

سريعة العطب، لا بدّ من الحفاظ عليها بعناية فائقة، بدل الانقضاض عليها بنهم مدمّر، وإلا صار الانسان بمثابة ذلك المغفل الذي يمعن في قطع الغصن الذي هو جالس عليه أو في رمي الحجارة في البئر التي يشرب منها، وبأن الموقف الصحيح الذي ينبغي اتخاذه من الطبيعة ـ والذي من أجله يناضل اليوم انصار البيئة ـ إنما هو، لا موقف المستغلّ القاهر، بل تلك الرعاية المتأنية العطوفة التي قد توحي بها صورة الانسان في تكوين ٢ : ٥ على أنه بستاني الجنة(*).

هذا ما يتضح أيضاً اذا ما تأملنا كيف يحدد النصّ الذي نحن بصدده علاقة الانسان بالحيوانات. فالسيادة عليها التي منحه اياها الله، كما تظهر في الفصل الأول من سفر التكوين، ليست سيادة عدوانية. هذا ما يتضح رمزياً من الاشارة (التي سوف نعود إليها لاحقاً) إلى أن الانسان لم يكن، في الأصل، يأكل لحم الحيوانات، بل كان يقتات من البقول (راجع تكوين ١ : ٢٩). في هذا السياق

(*) CF. LUCIEN PODEUR: Image moderne du Monde et Foi Chrétienne, Coll. «Croire et Comprendre», Le Centurion, Paris, 1976, p. 130.
Cf aussi «Sauvegarder la Création, mieux: l'embellir, la spiritualiser, la transfigurer», trois homélies du patriarche IGNACE IV d'Antioche, «SOP», n° 137, Avril 1989, pp. 10-22.

نلاحظ اختلافاً بين وصيـة الله للانسـان الأول، كما وردت في الفصل الأول من سفر التكوين، ووصيته لنوح وبنيه بعد الطوفان، الواردة في الفصل التاسع.

ففي الفصل الأول نقرأ:

«وبـاركهم الله وقال لهم أنمـوا واكـثروا وامـلأوا الأرض وأخضعوها وتسلطوا عـلى سمك البحـر وطير السـماء وجميع الحيوان الدابّ على الأرض. وقال الله ها قد أعـطيتكم كل عشب يبزر بزراً على وجه الأرض وكل شجر فيه ثمر يبزر بزراً يكون لكم طعاماً» (تكوين ١ : ٢٨ و٢٩).

أما في الفصل التاسع فنقرأ:

«وبارك الله نوحـاً وبنيه وقـال لهم انموا واكـثروا واملأوا الأرض. وخوفكم وذعركم يكونان على جميع وحش الأرض وجميع طير السماء وكلّ ما يدبّ على الأرض واسماك البحر. أنها مسلّمة إلى أيديكم. وكل حيّ يدبّ يكـون لكم مأكـلاً وكبقول العشب أعطيتكم الكل» (تكوين ٩: ١ ـ ٣).

هذا الاختلاف بين النظامين الطعـاميين لـلانسان يعبّر رمزياً، باسلوب الاسطورة، عن تحول الانسان إلى العدوانية من جـراء السقوط («خـوفكم وذعركم يكونان عـلى جميع وحش الأرض. . .»). وكـأن الله يسجلّ هذا التحوّل فيتنازل بالسماح لـلانسان بـأكل لحم الحيوان.

وهناك أيضاً تسمية الانسان للحيوانات، كما وردت

في الفصل الثاني (تكوين ٢ : ١٩). إنها اشارة لا إلى معرفة الانسان لها وسيادته عليها وحسب، بل إلى إلفة تقوم بينه وبينها. فالأسم، في الحضارات القديمة وفي نفسية الانسان العميقة، هو، كما قلنا، بمثابة كيان المسمّى. لذا، فمن أعرف اسمه أمكنني الدخول في علاقة حميمة معه وخاصة اذا كنت أنا قد أطلقت هذا الاسم عليه (تذكّر مثلاً دور اسم التدليل الذي يطلقه المحب على المحبوب ويختصه لنفسه).
من هنا أن الله، في العهد القديم، أعطى لأبرام بعد دعوته اياه اسماً جديداً هو «ابراهيم»، وقد كان هذا من جهة تعبيراً عن شخصيته الجديدة بعد دعوته، ومن جهة أخرى اشارة إلى علاقة الودّ والألفة التي أقامها الله معه. كذلك، وبنفس الغرض، أطلق يسوع على سمعان اسم «بطرس» بعد أن دعاه ليكون له رسولاً. هذا وبسبب من هذه الإلفة التي تتيحها معرفة الاسم، كانت بعض القبائل العربية، اذا ما ذكرت فيها فتاة، لا تسمى، لأن تسميتها كانت تعتبر بمثابة اقتحام لحياتها الحميمة. تسمية الانسان للحيوانات تكون، على هذا القياس، اشارة إلى ما شاء الله أن يقوم بينه وبينها من إلفة ومشاركة.

خلاصة الملاحظة الثانية هي إذاً أن السيادة التي

أرادها الله للانسان على الخلائق إنما تتسم بطابع الرعاية والإلفة.

ثالثاً: بعض الايضاحات

١ - نمط تصوّر الله في قصة آدم وحواء

إن تصوّر الله، كما يبدو في النصّ الذي يروي قصة آدم وحواء، إنما هو تصوّر تشبيهيّ، أي أنه يرسم عن الله صورة شبيهة بصورة الانسان. فالله يتكلم، وبكلمته تبرز الموجودات. هذا ما نجده أيضاً في النصوص السومرية، وهو على الأرجح مستلهم مما اختبره البشر في ذلك العهد من قدرة الملوك الذين كان يكفيهم أن يصدروا أمراً لكي يتحقق هذا الأمر. إنما الفرق هو أن الله الذي يتكلم هنا فتبرز المخلوقات إلى الوجود بكلمته، ليس تعدد الآلهة كما في سومر وباقي الحضارات الشرقية القديمة، بل الإله الواحد. كذلك نرى الله يجبل طيناً ليصنع الحيوانات والانسان (صورة الجبل هذه نجدها أيضاً في اسطورة «أترا - هازيس» البابلية حيث تجبل الإلهات المولدات السبع طيناً باشراف الإلهة الأم نينتو لصنع الانسان. كذلك، في مصر، في هيكل «الأكسر»، نرى على أحد الجدران صورة الإله «كنوم»

يشكّل من طين، على دولابه الفخّاري، جسد الفرعون)، وينفخ في أنف الانسان المجبول ليحييه، ويغرس جنة ويأخذ الانسان ويدخله إلى الجنة، ويخاطبه ويوجّه إليه أوامر ويأتيه بالحيوانات، ولسوف نراه فيما بعد يقوم بما يشبه عملية جراحية فيستلّ ضلعاً من آدم بعد أن أوقع عليه سباتاً، ويسدّ المكان بلحم ويبني من الضلع امرأة. كما سوف نراه يتمشى في الجنة عند نسيم النهار وينادي آدم.

كل هذه إنما هي تصورات اسطورية لا يمكن بحال من الأحوال أن تؤخذ بحرفيتها، إنما هي تعبّر عن حقيقة ايمانية ثابتة، ألا وهي أن الله ليس مجرد قوة خلاقة، إنما هو ذات طابع شخصي، وبالتالي يمكن اقامة العلاقة به والتعامل والتخاطب والتآلف معه.

٢ ـ كرامة الانسان تتميز بها رواية سفر التكوين عن الروايات الشرقية الأخرى

كرامة الانسان، كما يكشفها سفر التكوين، تتجلى بأكثر وضوح اذا ما قورنت بما ورد في أساطير ما بين النهرين عن العلاقة بين الالوهة والانسان. ولسوف نعتمد في تلك المقارنة على ملحمة «أترا ـ هازيس» من جهة، وعلى قصيدة الخلق «إنوما اليش» من جهة أخرى.

أ ـ ففي ملحمة أترا ـ هازيس، نرى الانسان يُخلق لمجرد حاجة الآلهة إلى تسخيره لخدمتها. فقبل أن يوجد، كان على الآلهة أن يقضوا حاجاتهم بأنفسهم، وكانوا يتكبدون من جراء ذلك كبير العناء والمشقة. وكان قسم منهم، وهم الـ «أنوناكي»، يلقون عبء العمل على فئة أخرى، فئة الـ «ايجيجي». فتمرد هؤلاء على هذا الاجحاف وهاجموا القصر الإلهي، فاجتمع الآلهة للتشاور. وأقرّ أبوهم وملكهم، «أنو»، بالغبن اللاحق بالمتمردين. حينئذٍ، ومن أجل حلّ هذه المشكلة، قرر الآلهة أن يخلقوا الانسان ليتعهد خدمة الآلهة اجمعين فجينّبهم مغبة التخاصم فيما بينهم. فاقترح أحدهم، وهو «آيا» EA، اله المياه، أن يُذبح أحد الآلهة وأن تجبل «نينتو»، الآلهة الأم، طيناً بدمه، وأن تبثّ روحاً في هذا المزيج، فيكون الانسان. وهذا ما حصل بالفعل. فاقتطعت الآلهة «نينتو» أربع عشرة قطعة من الطين المجبول بدم الإله «وي» Wé المذبوح، وجعلت منها سبعاً في الجانب الايمن وسبعاً في الجانب الأيسر، فخرج من هذه الكتل الطينية سبعة ذكور وسبع اناث، جُمعوا حالاً أزواجاً. هكذا وُجد الجنس البشري ففُرض عليه ما كان يُنتظر منه من أعمال.

ولكن الآلهة تضايقوا من الضجيج الذي كان

يحدثه البشر اذ كانوا يقرعون الطبول بشكل مزعج عند رفعهم التقدمات للآلهة. فقرر هؤلاء بالتالي ابادة الجنس البشري بغية التخلّص من ازعاجه. فأخذوا يرسلون إليه النكبة تلو الأخرى فينجو البشر منها بفضل «أترا ـ هازيس» (وهو اسم يعني «الذكي جداً») الذي كان يحميه الإله «آيا» EA. إلى أن قرر الآلهة القضاء نهائياً على الجنس البشري بالطوفان، فتوصلوا هذه المرة إلى تحقيق مأربهم، فهلك البشر ولكن «آيا» استطاع أن ينقذ محميّه «أترا ـ هازيس».

ب ـ أما في قصيدة الخلق البابلية «إنوما إليش»، فنرى في أصل كل شيء عالماً لم ينتظم بعد، يسوده مبدآن الهيان، أحدهما ذكر وهو «ابسو» Apsou، أي المياه العذبة الكائنة تحت الأرض، والثاني وهي «تيامات» Tiêmat، مياه البحر المالحة. يتحد المبدآن ويخرج منهما الآلهة جميعاً، وهم لا يتميزون كثيراً عن القوى الكونية. الآلهة الجدد اقلقوا راحة القدامى. فقررت تيامات من ثم أن تبيد نسلها. فخلقت جيشاً من التنانين المرعبة وجعلته بقيادة الإله «كينغو» Kingou. أما الآلهة الشباب، فجعلوا على رأسهم «مردوك»، إله النور وابن «آيا». فنشبت المعركة وانتصر «مردوك» على الجيش المعادي. فما كان منه إلا أن قتل «تيامات» وشقّها إلى اثنين، فجعل من أحد

الشقين قبة السماء وأقام حرساً عندها ليمنعوا المياه العلوية من الخروج. ثم نظّم عالم الآلهة وأقام ٦٠٠ منهم بعضهم في السماء وبعضهم في الأرض. ومن أجل خدمة الآلهة والسهر على رفاهيتهم، قرر «مردوك» أن يخلق الانسان. فعهد بهذه المهمة إلى أبيه «آيا». فأمر هذه بقتل «كينغو» قائد الآلهة المتمردين، ومن دمه خلق الانسان، وفرض عليه خدمة الآلهة لتحرير هؤلاء من اعبائها.

فإذا اجرينا مقارنة بين هذه النصوص ونصوص سفر التكوين تظهر لنا في هذا الأخير مفاهيم عن الله والانسان وعن العلاقة بينهما، تختلف جذرياً عن المفاهيم التي تحملها الأساطير الشرقية.

فالآلهة متعددة لا بل متصارعة في النصوص الشرقية، في حين إن إله التكوين واحد أحد.

الآلهة، في الأساطير الشرقية، تكاد لا تتميز عن القوى الطبيعية (كالبحر والريح والرعد والأرض والشمس والكواكب... راجع المعادلة بين المبدأين الإلهيين، من جهة، وبين المياه العذبة والمياه المالحة من جهة أخرى)، في حين إن إله التكوين مستقل عن الطبيعة وهو علة وجودها. مما يجعل من قوى الطبيعة، لا قوى تفوق الانسان وتتحكم بمصيره، بل

كائنات مخلوقة خاضعة لسلطان الله وأدنى مرتبة من الانسان المخلوق على صورة الله. لقد شكّل هذا الكشف، كما رأينا، عنصراً هامّا في تحرّر الانسان من الرضوخ للقوى الطبيعية وفي مواجهته لها بالعلم والتقنية.

الانسان، في الأساطير الشرقية، مستعبد للآلهة، فهو قد خُلق لا لشيء إلا لتخفيف الأعباء عنها، حتى اذا ما أزعجها، ـ ولو أن هذا الازعاج أتى في سياق خدمته لها ـ قررت القضاء عليه. الانسان، في هذا المنظور، العوبة في يد الآلهة: إن وجوده وزواله رهن بأنانيتها، ولا مبرر لوجوده سوى راحتها. أما في رواية التكوين، فالانسان مهمّ بحد ذاته. الله لا يسخّره من أجل مصالحه ولا يستعبده لذاته بل يقيمه ملكاً على الكون وخليفة له فيه. أما الويلات، فالانسان يجلبها بنفسه على نفسه، وهي نتيجة اختيار مسؤول يجنح بموجبه إلى الشر المهلك بدل السلوك في طريق الخير المحيي. إن فكرة المسؤولية الخلقية، الغائبة عن الأساطير الشرقية، بالغة الأهمية في سفر التكوين، وهي تجعل بيد الانسان أمر تحديد مصيره.

الانسان، في الاساطير الشرقية، يحمل عنصراً إلهياً. لكن هذا العنصر لا يتعدى كونه دم إله مغلوب ومقهور، مما يجعل الانسان موسوماً منذ الأصل بنوع من اللعنة. أما في سفر التكوين، فالله الضابط الكلّ

ينفخ في الانسان نَفَسه الذاتي. إذاً ما يحرّك الانسان انما هو نَفَس الله ذاته.

خلاصة القول إن انسان سفر التكوين ليس عبداً للآلهة بل ابن محبوب للإله الحيّ. هنا نلمس أثر الخلفية التي كُتب سفر التكوين انطلاقاً منها. فقد اختبر العبرانيون، من خلال الحادثة المؤسِّسة التي جعلت منهم شعباً وأمة، ألا وهي خروجهم العجيب من مصر، اختبروا الله محرراً لهم كلي الاقتدار. ومن زاوية تلك الخبرة المحورية، ادركوا أن الله، الذي تجلت لهم قدرته ورحمته بآن عبر تلك المعجزة التي صنعها لأجلهم، إنما هو صانع الكون الوحيد وأنه هو الذي وهب الانسان الوجود محبة به وعطفاً عليه.. فمن قدرته المذهلة على تحريرهم استدلوا على أنه صانع الكون الوحيد، ومن تعطفه الفائض على بؤسهم وذلهم فهموا أنه الرحوم العطوف الذي أوجد الانسان محبة به.

٣ ـ هل تتفق راوية سفر التكوين عن خلق الانسان مع ما تقوله اليوم نظرية التطوّر عن نشوئه؟

يبدو لمن أخذ رواية التكوين بمعناها الحرفي، أن الانسان خرج مباشرة من تراب الأرض، في حين أن نظرية التطور، المبنية على أسس الاستقصاء العلميّ،

تقول بأن الانسان إنما هو وليد ارتقاء الحياة من مرتبة إلى مرتبة، بعد أن برزت بأبسط أشكالها من الطبيعة الجامدة وتصاعدت تدريجياً طيلة مئات ملايين السنين.

ولكننا نكرّر بأن القصد من سفر التكوين ليس كشف الحقائق العلمية للناس - وهي الحقائق التي بمقدور الانسان أن يسعى إليها بعقله - بل التعبير عن حقائق ايمانية عن الله وعلاقته بالانسان، عبر التصورات الاسطورية السائدة في العهد الذي كتب فيه، والتي اتخذ الله منها لغة يخاطب بها ذهنية أهل ذلك العصر ومن خلالهم ينقل كلمته إلى سائر العصور. من هنا أن همّ سفر التكوين أن يعلّمنا أن الانسان برز إلى الوجود بفعل عمل الله الخلّاق الذي أوجده من عناصر الكون ولكنه جعله أعلى مرتبة من الكون بالصورة الإلهية التي شرّفه بها. أما كيف تمّ هذا الخلق في الواقع الراهن وما هي المراحل التي مرّ بها، فهو أمر ليس للاعلان الإلهي أن يبتّ به، إنما هو متروك لاستقصاء العقل الانساني عبر وسائل التنقيب العلمي ومناهجه. لذا فليس هناك أدنى مانع، من ناحية ايمانية، في أن يكون بروز الانسان من عناصر الكون بفعل الله الخلّاق قد تمّ، لا بشكل

مباشر، بل عبر سلسلة طويلة من الحلقات التي يتألف منها سياق تطور الحياة(*).

والطريف أن أحد آباء القرن الرابع، غريغوريوس النيصصي، وهو من أعمق الآباء تفكيراً، فسّر ما يقوله سفر التكوين عن خلق الانسان، من منظار تطوري، مع أن نظرية التطور لم تكن قد برزت في عهده إلى حيز الوجود. قال أن الجنس البشري كله كان موجوداً بالقوة Potentiellement في الدفعة الخالقة الأولى (على شاكلة ما نقوله اليوم بأن الانسان الفرد موجود كله بالطاقة في البويضة الأولى التي تحمل برمجة تكوينه). وفي مجرى النموّ، انطلاقاً من هذه الدفعة الأولى، عبر الانسان بالطور النباتيّ عندما تكوّن النبات، وبالطور الحيواني عندما تكوّن الحيوان، وهكذا تطوّر، كما يتطور كل جنين قبل أن يبلغ شكله المكتمل. كذلك فإن اوغسطينوس يقول قولاً مماثلاً ويعتبر أن جبل الطين، الوارد ذكره في رواية التكوين، انما هو مجرد استعارة.

٤ ـ هل أن أصل الانسان زوج واحد، كما يبدو من ظاهر رواية سفر التكوين، أم أنه عدة أزواج؟

هذا أيضاً قضية علمية صرفة ليس من شأن

(*) راجع كوستي بندلي: الله والتطور، منشورات النور

الكتاب المقدس أن يجيب عنها، لأنها لا تدخل ضمن نطاق هواجسه.

لقد قلنا إن همّ الفصول الأولى من سفر التكوين إنما هو تصوير الواقع الانساني في العمق، عبر قصة رمزية تتناول أصل الانسانية. من هنا أن آدم وحواء إنما يشيران إلى الانسانية ككل. هذا وإن النصّ الكتابيّ لا يطلق في البداية اسم علم على الرجل والمرأة الأولين، بل يكتفي بتسميتهما «الانسان» و«المرأة»، ويستمر على هذا المنوال حتى ٣: ٢٠، حيث يظهر لأول مرة اسم «حواء»، ثم حتى ٤: ٤٥، حيث يُعطى لأول مرة للرجل اسم علم هو «آدم». قبل ذلك استعملت عبارة «آدم» ولكن لا كإسم علم بل كإسم جنس، لأن «آدم» بالعبرانية يعني «الانسان» (من هنا أن الترجمة العربية المألوفة لا تؤدي معنى النص الأصليّ، حيث أنها تستعمل قبل ٤ : ٢٥، عبارة «آدم»، في حين كان الأحرى بها أن تستعمل عبارة «الآدمي» أو «الانسان»).

وحتى بعد أن أصبح «آدم» في ٤ : ٢٥ اسم علم، فهذا لا يعني بالضرورة أن الكتاب المقدس يقصد بذلك الكلام عن رجل واحد. ذلك أن من عادة الحضارات القديمة أن تطلق على جماعة بشرية برمتها اسم من كان يُعتبر أنها تحدرت منه (مثلاً: «يعقوب»

أو «اسرائيل» للاشارة إلى الشعب اليهودي بجملته، استناداً إلى تحدره من يعقوب ابن اسحق، الملقب بـ «اسرائيل»؛ كذلك استُعملت اسماء «يهوذا»، «نفتالي»، «زبولون»، «بنيامين»، الخ... لتسمية الاسباط العبرانية المتحدرة من أولاد يعقوب هؤلاء؛ ونجد عند العرب المنحى نفسه في تسمية «عدنان» و«قحطان» و«غسان» الخ..).

ما يقصده الكتاب المقدس من تصويره زوجاً واحداً في اصل الانسانية، ليس هو إذاً تقرير حقيقة واقعية، لا تدخل ضمن نطاق اهتماماته، بل التأكيد على وحدة النوع البشري إن من حيث تكوينه أو من حيث المصير الذي أعده الله له، تلك الوحدة التي مزقتها الخطيئة والتي أعيدت بالرب يسوع. إن في هذا التأكيد دحضاً صريحاً ـ ما أحوجنا إليه اليوم! ـ لكل عنصرية.

الفصل الثاني: البعد الشراكيّ للانسان

سفر التكوين، عندما يتحدث عن أصل الانسان (والمقصود بذلك، كما أشرنا، وبموجب منطق الأسطورة، التحدث عن خصائصه الجوهرية وابراز أهمّ ملامح مصيره)، لا يصوّره انساناً فرداً بل يجعله منذ البدء في جماعة انسانية، ولو مصغّرة، هي تلك الجماعة التي يؤلفها مع زوجته. وهو بذلك يشير إلى البعد الشراكيّ الاساسيّ في الانسان، إذ أن الشخص الانساني لا يحقق ذاته إلا ضمن علاقة تربطه بسواه.

أولاً: صورة الله تتحقّق في الشركة الانسانية

تلمّح الرواية الكهنوتية إلى أن صورة الله التي خصّ الله الانسان بها لا تتحقّق إلا في الشركة الانسانية. فقد ورد في نصّها:

«فخلق الله الانسان على صورته، على صورة الله خلقه، ذكراً وأنثى خلقهم» (تكوين ١ : ٢٧).

هذا الانتقال من المفرد («خلقه») إلى الجمع

(«خلقهم») يشير إلى أن الصورة الإلهية في الانسان لا تتحقّق تماماً إلا في علاقة الشركة التي يحياها الانسان ضمن جماعة تقدم لنا الجماعة الزوجية Couple صورة نموذجية عنها. هذه الحقيقة الايمانية أخذت كل أبعادها عندما اكتشفنا بالمسيح أن الله ثالوث، وحدة ثالوثية، وبالتالي أن صورته في الانسان إنما هي صورة وحدة في تمايز هي وحدة المشاركة.

ثانياً: خلق المرأة (حسب «الرواية اليهوية»)

١ ـ الاخراج الاسطوري

الاخراج الأسطوريّ الذي صُوّر بموجبه خلق المرأة قد يكون مستلهماً من الأساطير السورية، حيث نرى الإلهَة نين ـ تي Nin-Ti، ابنة الإلهَة الأمّ نين ـ هور ـ ساغ Nin-Hour-Sag، تحمل اسماً يمكن ترجمته بـ «سيدة الضلع» أو «سيدة الحياة». والحال أن المرأة، التي يروي سفر التكوين أنها أُخذت من «ضلع» الرجل، سميت «حواء»، وهي كلمة يقارب النص بينها وبين عبار «حياة»: «وسمى الانسان امرأته حواء لأنها أمّ كلّ حيّ» (تكوين ٣ : ٢٠). وقد يكون الاخراج الأسطوري الذي نحن بصدده، تعبيراً، في آخر المطاف، عن نزعة نابعة من أعماق الرجل اللاشعورية تدفعه إلى أن يعكس لصالحه واقع

الأشياء: ففي حين أنه، في الواقع الراهن، يولد من المرأة، نراه يعكس الآية هنا ويتصور المرأة مولودة منه ويتخـذ من هذا الأمـر فرصـة ليدّعي لنفسـه طاقـة الانجاب، تلك الطاقة التي تقول الأبحـاث النفسية الحديثة أنه، في قرارة نفسه، يحسد المرأة عليها(١).
تلك ظاهرة حضارية يذكر الـطبيب النفسي والمحلل النفسي الاميركي وولفغنغ ليدير، بعض أشكالها في هذا المقطع المقتطع من كتابه «الخـوف من النساء». يقول:

«إن سكان غرونلند يقولون أن المرأة خـرجت من إبهام الرجل. وفي بولينيزيا، (يزعمون أنها) وُلدت من بـولـه. وفي بـلاد أخـرى، من قلفتــه. وفي أغلب الأحيان، ولسبب غامض، (يقـال أنها خرجت) من ضلع الرجل»(٢).

(1) BRUNO BETTELHEIM: Les Blessures Symboliques (Symbolic Wounds, 1954), traduit de l'anglais par Claude Monod (1971), Coll. «Tel», Gallimard, Paris, 1981.
(2) WOLFGANG LEDERER: La Peur des Femmes (The Fear of Women, New York, 1968), traduit de l'américain par Monique Manin (1970), «Bibliothèque Scientifique», Payot, Paris, 1980, p.12.

٢ ـ المضمون الايماني

إلاّ أن المهم ليس هذا القالب الاسطوري الذي اتخذه الكتاب من البيئة الحضارية التي ظهر فيها، إنما المضامين الايمانية التي حمّله اياها:

أ ـ مساواة المرأة والرجل وديمومة الاتحاد الزوجي

فبناء المرأة من ضلع الرجل ليس هنا سوى مقدمة وتمهيد لما يأتي لاحقاً في النصّ وهو:

«فقال آدم ها هذه المرة عظم من عظامي ولحم من لحمي (...) ولذلك يترك الرجل أباه وأمه ويلزم امرأته فيصيران جسداً واحداً» (تكوين ٢ : ٢٣ ـ ٢٤).

وهذه العبارات إشارة إلى حقائق ايمانية بالغة الأهمية:

منها المساواة الجوهرية القائمة بين الرجل والمرأة رغم الاختلاف الجنسي بينهما. ذلك أن العبارة المستخدمة «هذه عظم من عظامي ولحم من لحمي» تشير إلى أوثق القربى (كما في عبارتنا الشعبية «هذه من عظام الرقبة»). يظهر ذلك إذا تأملنا نص هذا المقطع من سفر الملوك الثاني:

«وأقبل جميع أسباط اسرائيل إلى داود في حبرون

وتكلموا قائلين: هوذا نحن لحمك وعظمك» (٢ صم ٥ : ١).

وهكذا يؤكد الكتاب المقدس أن طبيعة الرجل وطبيعة المرأة إنما هما طبيعة إنسانية واحدة. والملفت للنظر أن هذا التأكيد أتى وسط حضارة أبوية كانت تنتقص من شأن المرأة معتبرة إياها أدنى من الرجل، في حين أن سفر التكوين يجعل من تسلط الرجل على المرأة نتيجة من نتائج السقوط (راجع تكوين ٣: ١٦) وغريبة بالتالي عن مقاصد الله الأصلية في الخلق. وإنه لمن مؤشرات الوحي الإلهي لهذا الكتاب أنه يخالف التصورات الشائعة عن العلاقة بين الجنسين في نفس المجتمع الذي ظهر فيه، ناهيك عن مجتمعات قديمة أخرى أكثر تحضراً كالمجتمع اليوناني الذي احتقر المرأة إلى حد الاعتقاد بأن عقاب الرجال الجبناء والظالمين هو أن يتقمصوا نساءً بعد وفاتهم[١]، ناهيك أيضاً عن استمرار انتقاص المرأة في المجتمع المعاصر الذي يكثر فيه الكلام عن مساواتها بالرجل دون أن يجد هذا الكلام ترجمة كافية له على أرض الواقع[٢].

---

(١) A.-M. GERARD: L'Etre de la Femme... cette inconnue, Ed. Guy de Monceau, Paris, 1964, p.203.

(٢) راجع كوستي بندلي: تعليم الفتاة وآفاق المرأة، سلسلة تساؤلات الشباب، منشورات النور، بيروت ١٩٨٥، ص ٥٩ ـ ٨٠.

ومنها أيضاً الصلة الحميمة التي تجمع بين المرأة والرجل في الزواج بحيث يصبحان «جسداً واحداً»، أي، بلغة الكتاب، كياناً إنسانياً واحداً[٣]. وفي ذلك تأكيد لعمق الحب الزوجيّ وديمومته. وقد أتى هذا التأكيد في عصر كان الأنبياء فيه يكافحون تعدد الزوجات وينادون بأحادية الزواج. وقد استشهد يسوع لاحقاً بهذا النص ليتصدّى لممارسة الطلاق.

ب ـ الشركة الانسانية مكان لتجلي الله

لقد رأينا «الرواية الكهنوتية» تلمّح إلى أن «الصورة» الإلهية، أي الحضور الإلهي في الانسان، لا تتحقّق تماماً إلا عبر الشركة الانسانية، تلك الشركة التي يشكل الاتحاد الزوجي شكلها الأكثر حميمية. ولكن «الرواية اليهوية» تقدم لنا نفس التعليم، إنما بطريقتها الحسية الحية. فالمرأة، في هذه الرواية، أُخرجت من ضلع الرجل بعد أن ألقى الرب عليه سباتاً عميقاً. والعبارة التي ترجمت هنا بـ «سبات» وردت في النص اليوناني، السبعيني، للكتاب المقدس، بمعنى «الانخطاف» Extase وقد وردت

(٣) راجع ما ورد بهذا الصدد في القرآن: «ومن آياته أن خلق لكم من أنفسكم أزواجاً لتسكنوا إليها وجعل بينكم مودة ورحمة. ان في ذلك لآيات لقوم يتفكرون» (سورة الروم ٣٠: ٢١).

العبارة نفسها في حادث إقامة العهد الأول بين الله وابراهيم: «فوقع على ابراهيم سبات (انخطاف) عميق» (تكوين ١٥ : ١٢).

وفي كلا النصين، يشير هذا السبات ـ الانخطاف إلى ذهول يغيب فيه الانسان عن العالم الحسّيّ. هذا الذهول يستحوذ على الانسان إذا ما اقترب الله منه اقتراباً مفرطاً. وكأن الكتاب يلمّح بذلك إلى أن الحب الزوجي، بصورة خاصة، وكل شركة إنسانية صميمية بشكل أعمّ، إنما هي مكان يتجلى الله فيه.

ج ـ غاية الزواج

هذا، وفي النص «اليهويّ» الذي نحن بصدده، إشارة إلى الغاية الأساسية التي من أجلها أوجد الله الزواج البشري.

ففي الرواية الكهنوتية ذُكر التمايز بين الجنسين من حيث علاقته بالتناسل:

«ذكراً وأنثى خلقهم وباركهم الله وقال لهم: انموا واكثروا واملأوا الأرض...» (تكوين ١ : ٢٧ و٢٨).

ولكن هذه العلاقة بين تمايز الجنسين وبين التناسل ليست بحال من الأحوال خاصة بالانسان، إذ يشارك

الحيوان فيها أيضاً. وقد أشارت الرواية الكهنوتية إلى هذا الأمر في حديثها عن خلق الاسماك والطيور:

«فخلق الله الحيتان العظام وكل دابٍّ من كل ذي نفس حيّة فاضت به المياه بحسب أصنافه وكل طائر ذي جناح بحسب أصنافه. ورأى الله ذلك أنه حسن. وباركها الله قائلاً: إنمي واكثري واملأي المياه في البحار وليكثر الطير على الأرض» (تكوين ١ : ٢١ و ٢٢).

أما خصوصية اتحاد الجنسين لدى الانسان، فقد أوضحتها العبارة الواردة في الرواية «اليهوية» تمهيداً لخلق المرأة وهي:

«وقال الرب الإله: لا يحسن أن يكون الانسان وحده فأصنع له عوناً بازائه (أي، عوناً يتناسب وإياه)» (تكوين ٢ : ١٨).

والملفت للانتباه أن هذا الكلام لا ترافقه أية إشارة إلى التناسل. مما يعني أن الهدف الأساسي للزواج البشري في نظر الله إنما هو أن يكون تواصلاً بين شخصين (هذا التواصل الذي هو أقوى تعبير عن طبيعة الانسان الشراكية) قبل أن يكون موجهاً نحو غرض التناسل، ذلك الغرض الذي تثبت الدراسة

العلمية أن التزاوج الحيواني مسخر له بشكل أساسي[1].

د ـ الانسان كائن شراكيّ

هكذا يتضح لنا البعد الثالث للانسان حسب سفر التكوين. فهو، كما رأينا، الكائن العامل في الكون بتقنيته، والكائن العابد لله. أما الآن فنراه كائناً شراكياً «لا يحسن أن يبقى وحده» (تكوين ٢ : ١٨)، لأنه لا يجد ذاته الحقيقية إلاّ في المشاركة. إنه موجود ليدخل في علاقة بالآخر. والآخر هذا ليس شيئاً يُمتلك أو صنماً يُعبد، انه «لحم من لحمه وعظم من عظامه» (تكوين ٢ : ٢٣)، أي أنه شخص مثله ينبغي له أن يحبه كما يحب ذاته. إن هذه العبارة «هذا لحم من لحمي وعظم من عظامي»، التي يشير بها الرجل إلى المرأة المختلفة عنه من حيث الجنس، تصلح قياساً للاشارة إلى أي انسان آخر، وإن اختلف عنه بالجنس أو العرق أو الرأي أو الوضع. بهذا المعنى كتب النبي إشعيا لافتاً إلى ضرورة خدمة الانسان الآخر والعمل على تحريره: «لا تتوارَ عن لحمك» (اشعيا ٥٨ : ٧).

(1) JEAN BOISSIN et LINE BOISSIN-AGASSE: Le Temps des Amours Animales, «Science et Vie», Paris ,numéro hors série trimestriel, Cycles et Saisons, Juin 1988, pp. 54-63

في هذا المنظور يتوضح أيضاً كيف ينبغي أن تكون سيادة الانسان على الخليقة. إنها سيادة شراكية كطبيعة الانسان المخلوق على صورة الثالوث. من هنا أنه لا يجوز لأية فئة أن تستأثر بخيرات الأرض على حساب السواد الأعظم من الناس كما هو حاصل الآن بين البشر، إن في البلد الواحد أو على صعيد العالم ككل حيث يمتلك ٢٢٪ من سكان الأرض (وهم سكان البلاد الصناعية) ٨٠٪ من مواردها[٢].

(2) ROGER LERAY: Quand règne la peur sur le monde, une source d'espérance, la solidarité humaine, «Le Monde Diplomatique», Paris, Mai 1985, p.26.

الفصل الثالث: مصير الانسان حسب مقاصد الله

يروي سفر التكوين أن الله «غرس جنة في عدن» (تكوين ٢: ٨) وجعل فيها الانسان. هذه «الجنة» (في النص العبراني وردت عبارة «بستان» التي ترجمت في السبعينية اليونانية إلى «جنة» أو «فردوس». والعبارة العربية «جنة» تفيد المعنيين، فهي تشير إلى «الحديقة ذات الشجر» كما أنها تشير إلى «الفردوس، دار النعيم»[٣])، يتصورها الكاتب بستاناً في وسط الصحراء. هذا هو معنى كلمة «عدن» في الأصل. فكلمة «عدن»، في اللغة السومرية، (وكذلك كلمة «عدينو» في اللغة البابلية)، تعني «حديقة في البرية» أي «واحة في الصحراء».

ولكن الواحة هنا ـ على كثرة ما تعنيه للرجل الشرقي الذي يتلهف إلى الواحات في البوادي

(٣) راجع: جبران مسعود: الرائد، دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٦٤، ص ٥٢٨.

القاحلة ـ تشير إلى ما هو أبعد منها بكثير. فـ «الجنة»، في التصورات الشرقية القديمة، هي مكان إقامة الآلهة. أما هنا، في سفر التكوين، فالجنة هي مكان اقامة الله، إذ نرى الله يتنزه فيها («فسمعا صوت الرب الإله وهو متمشٍ في الجنة عند نسيم النهار» تكوين ٣ : ٨). والنبي حزقيال يصوّرها، في رثائه لملك صور، على أنها «جنة الله» و«جبل الله المقدس»، وعلى أنها مكان المجد والجمال والبهجة (راجع حزقيال ٢٨ : ١٢ ـ ١٥). فيها نرى الانسان بمأمن من الشرّ والشقاء والموت وفي سلام مع الخليقة كلها.

هذا السلام معبّر عنه في الفصل الأول من سفر التكوين بالاشارة إلى أن الانسان لم يكن يأكل لحم الحيوانات بل يقتات من النبات وحده، وكذلك الحيوانات لا تعتدي على الانسان ولا على بعضها البعض بل تقتات من الأعشاب (تكوين ١ : ٢٩ ـ ٣٠). إنها صورة أسطورية تعبّر عن حلول الامن والسلام والالفة بين الكائنات جميعاً. تلك الصورة عينها، نجدها في الأساطير الشرقية القديمة. ففي بداية الأسطورة السومرية التي تروي قصة «أنكي ونهورساغ»، نرى صورة بلد فردوسيّ يُدعى «دلمون»،

وهـو «بلد لـلأحيـاء»، قـائم نحـو الشرق، تصفـه الأسطورة كما يلي:

«دلمون مكان طاهر، دلمون مكان نقيّ، دلمون مكان متألق...

في دلمون لا يطلق الغراب صيحته (...)
والأسد لا يقتل، والذئب لا يمسك الحمل،
مجهول الكلب مفترس الجديان (...)
مريض العيون لا يقول: تؤلمني عيوني،
مريض الرأس لا يقول: يؤلمني رأسي،
الامرأة العجوز لا تقول: أنا عجوز
والرجل الشيخ لا يقول أنا شيخ (...)
المغنّي لا يطلق أي نَوْح
ولا يتلفظ قرب المدينة بأي عويل»

جملة الكلام أنه مكان ينتفي مـنـه العدوان والمرض والشيخوخة والشقاء والموت. هكـذا تعبّر الاسـطورة عن توق الانسان الصميم إلى السعادة والخلود، ذلك التوق الذي يملأ جوارحه ويوجّه مسعاه كله، والذي هو بمثابة تلك الغريزة التي تدفع الطيور المهاجرة نحو بلاد الشمس والدفء.

ما يقصده سفر التكوين من تصويره الانسان مقيماً

في مثل هذا المكان، إنما هو التدليل على أن الانسان محقّ في ميله العميق إلى سعادة مكتملة، وذلك لأن المصير الذي يعدّه الله له إنما هو مساكنته في جنته، أي ملء المشاركة في الحياة الإلهية ـ مع أنه مخلوق بطبيعته ـ بحيث يتحقّق له، عبر هذه المشاركة، كل ما يتمناه من حياة وقوة وفرح وكمال وخلود.

ولا بد من الاشارة إلى أن هذه الحالة الفردوسية لم تتحقّقْ بالفعل حتى الآن في تاريخ البشرية. وما تصويرها في بداية الخليقة إلا للدلالة على أنها غاية الانسان مسجلة في أعماق كيانه (فأعماق الزمن تشير أسطورياً إلى أعماق الانسان، كما أشرنا)، وأن الله قد أعدها له منذ أن أوجده في هذا الكون. وكأن الكتاب يقول لنا: إن رغبة الانسان في الفردوس، تلك الرغبة التي توجّه كامل سعيه، ليست مجرد حلم وهميّ يخدّر به بؤسه، إنما هي نابعة من شعور مبهم بما أعدّه له الله من سعادة واكتمال منذ أن أوجده على وجه الأرض. ولكن هذا المصير ليس بالحقيقة وراءَنا، إنما هو أمامنا، تحقيقه لم يحصل في الماضي، وإن كان تصويره في ماضٍ سحيقٍ يعبّر رمزياً عن عمق التوق إليه من جهة وعن بعد مناله من جهة أخرى (فالماضي إنما هو مجال الحنين)، ولكنه سوف يكون تتويجاً يكلّل

بـه الله مسيرة البشريـة ومعانـاتها[١]. لـذا فالنبؤات أشارت إلى أنه سوف يتمّ في العهد الماسيانيّ، في نهاية الأزمنـة. عند ذاك تحصـل خليقة جـديدة لـلانسان والكون تتحقّق عبرها الغايـة التي من أجلها بـرزت الخليقة الأولى. لذا نجد في اشعيا صـوراً تشير إلى عهد اكتمال الخليقـة وفقاً لمقـاصد الله. وهو، في معرض وصفه لهذا الاكتمال، يستعيد صور السّلام الفـردوسيّ الواردة في سفـر التكوين، كمـا يستعيد اطار هذه الصور، وهو جنّة عدن، فيسميها «عدناً» و«جنة الرب» أو «جبل الله المقدس». وكأنه يقول: ها أن الوعود القديمة قِدَم الانسان، قد تحققت:

«فيسكن الذئب مع الحمل،
ويربض النمر مع الجدي،
ويرعى العجل والشبل معاً
وصبي صغير يسوقهما.

---

(١) فلو خلق الله الانسان كاملاً، لما كان له دور في صنع مصيره، ولكان نوعاً من الآلة المبرمجة. ولكن الله شاء أن يكون للخليقة دور في تكوين ذاتها بتوجيه ورعاية منه. من هنا التطور، تطور المادة حتى بلغت حيز الحياة، ثم تطور الحيـاة حتى برز منهـا الانسان، ثم صيرورة الانسان عبر معاناة التاريخ حتى يحقق في ذاته، بالتـآزر بين جهـده ونعمة الله، مـلء قامتـه، الفرديـة والجماعية، كابن لله. راجع: FRANÇOIS VARONE: Ce Dieu censé aimer la souffrance, Ed. du Cerf, Paris, 2e éd., 1984, p.197.

تتصادق البقرة والدبّة،
ويربض أولادهما معاً،
الأسد يأكل التبن كالثور،
ويلعب المرضع على جحر الأفعى،
وفي نفق الأرقم
يضع الفطيم يده.
لا يسيئون ولا يفسدون فيها بعد
في كل جبل قدسي،
لأن الأرض تمتلىء من معرفة الرب
كما تغمر المياه البحر»

(اشعيا ١١ : ٦ ـ ٩. راجع أيضاً ٦٥ : ٢٥)

«قد أشفق الرب على صهيون
أشفق على كل أخربتها.
وسيجعل من برّيتها عدناً
ومن قفرها جنة الرب
فتُسمع فيها أصوات الحماس والفرح. . .»

(اشعيا ٥١ : ٣)

ويربط اشعيا بين هذه الصور الفردوسية وبين حلول العهد الماسيانيّ، عهد الملك الذي «يخرج من جذر يسّى» (اشعيا ١١ : ١) «ويستقر عليه روح

الـرب» (اشعيا ١١ : ٢) ويقيم في الأرض ملكـوت الله، ملكوت العدالة والسلام.

وبالفعل فقد دشّن المسيح بقيـامته تحقيق الـوعود الفـردوسية التي يحملهـا سفر التكـوين. فقد انفتـح الفردوس به فعـلاً للانسـان، كما يشـير وعد السيـد للص المصلوب معه والتائب إليه:

«الحق أقـول لـك: إنـك اليـوم تكـون معي في الفردوس» (لوقا ٢٣ : ٤٣)

بقيـامة المسيـح دُشنت الخليقة الجـديدة التي بهـا يتحقّق اكتمال القصد الذي من أجله وُجدت الخليقة الأولى. وقد وصف سفر الرؤيا هذه الخليقة الجديدة على أنها الفردوس المحقَّق، حيث يشـارك الناس في حياة الله، فيزول الألم ويتلاشى الموت:

«ثم رأيت سماء جديـدة وأرضاً جـديدة (...) وسمعت صوتاً يهتف من العرش: «هوذا مسكن الله مع الناس: يسكن معهم ويكونون له شعباً. وهو، الله ـ معهم، يكون لهم إلهاً، ويمسح كل دمعـة من عيـونهم: لن يبقى للموت وجـود، ولا للبكـاء ولا للصراخ ولا للألم، لأن العالم القديم قد زال» (رؤيا ٢١ : ١و ٣و ٤).

الفصل الرابع: الخطيئة والسقوط

أولاً: القالب الحضاري الذي صيغت فيه قصة الخطيئة والسقوط (الفصل الثالث من سفر التكوين).

١ ـ دور الحية

يبدو أن الدور المهلك الذي ينسب إلى الحية في الفصل الثالث من سفر التكوين يتأثر:

أ ـ بما ورد في الأساطير الشرقية القديمة من صورة سلبية عنها. تلك الصورة تتجلى في قصة التنانين التي أوجدتها الإلهة تيامات (في قصيدة الخلق البابلية «آنوما إليش») لتبيد نسلها من الآلهة، وفي قصة الحية التي سرقت من جلجامش نبتة الحياة بعد أن فاز بها، فانتزعت منه الخلود الذي كان يسعى إليه.

ب ـ بردّة فعل على ما كانت الحية ترمز إليه في التصورات الدينية التي سادت قديماً بين البشر. وهي تصورات تؤلّه الأرض معتبرة إياها الأم الكونية التي منها يصدر كل وجود، وفيها يتلاشى كل وجود (من

هنا إنها كانت محبوبة ومرهوبة بآن). وكانت الحيات من الـرمـوز التي تشيـر إلى تـلك الأرض ـ الأمّ الإلهية، وذلك لكونها تتخـذ في الأرض أوكارهـا. فالأم المرعبة التي كان يتعبد لها سكـان المكسيك قبل عهد الازتيك كانت تمثّل مزيّنة بسبع حيات[1]. هـذا الارتباط بين الحيـة من جهـة والأم الكـونيـة المؤلهة من جهة أخرى يتجلى أيضاً في كون الحية ـ مع أنها ترمز أيضاً إلى العضو الذكوري ـ غالباً مـا تُعتبـر انثى في الأساطيـر[2] (وقد يكـون ذلـك من أسباب تأنيثها في اللغة العربية).

إن التـوحيـد الكتـابي قـد تصـدّى بقـوة لتلك التصـورات الدينيـة القديمـة وقد وجـدهـا في أرض كنعان، إذ كانت الحية، في الديانة الكنعانية، تُعبـد على أنها مصدر الحيّ للخصوبة. وكان لهذه التصورات من القوة ما جعلها تترك بصماتها على الديانة اليهودية نفسها. حتى أن موسى، كما يروي سفر العدد (٢١ : ٤ ـ ٩)، نصب حيـة نحاسيـة كان من ينـظر إليها يشفى من لـدغة الحيـات التي هاجمت اليهـود بعـد تذمرهم على الله: إنما كانت الحية هنا مجرد رمز لقوة

(1) W. Lederer: La peur des femmes, op. cit., p.49, p.128, pp. 143-144

(2) B. Bettelheim: Les Blessures Symboliques, op. cit., p. 205.

الله الشافية، كما يوضح سفر الحكمة (راجع الحكمة: ١٦ : ٦ ـ ٧). وفيما بعد اتخذ العهد الجديد هذه الحية النحاسية صورة للمسيح الفادي (راجع يوحنا ٣ : ١٤ و١٥). ولكن اليهود نسوا لفترة من الزمن أن الحية تلك لم تكن سوى رمز للشفاء الإلهي فتعبدوا لحية نحاسية قيل أنها نفس الحية التي نصبها موسى، وقدموا لها الذبائح، مما اضطر الملك حزقيا (٧١٦ ـ ٦٨٧ ق.م) إلى تحطيمها، حرصاً منه على نقاوة الايمان (راجع ٤ ملوك ١٨ : ١ ـ ٤).

في ضوء ما سبق يُفهم لما اعتبرت الحية، في الفصل الثالث من سفر التكوين، أصل الشرور. فان كاتب الرواية اليهوية، التي ينتمي إليها هذا النص، رغبة منه في مكافحة تأليه الحية الشائع في المنطقة التي استوطنها العبرانيون، عمد إلى تصويرها على نقيض ما كان يُنظر إليها، فاعتبرها سبباً للموت لا مصدراً للحياة.

٢ ـ «معرفة الخير والشر»

إنها لا تعني، في النص الذي نحن بصدده، التمييز بين الخير والشر، وهي صفة ايجابية منحها الله للانسان، إنما تعني، كما يتضح من مقارنة عدّة

نصوص من الكتاب المقدس وردت فيها هذه العبارة، معرفة مطلقة. والمعرفة، في الكتاب المقدس، لا تنفصل عن القدرة، فتكون بالتالي «معرفة الخير والشر» معرفة مطلقة تترادف مع سلطان مطلق، أي مع سلطان يعادل السلطان الإلهي، من هنا ما ورد في النص:

«... تصيران كآلهة عارفي الخير والشر» (تكوين ٣: ٥)

والسلطان هذا يرتبط هنا بشجرة («شجرة معرفة الخير والشر»)، لأن الاشجار كانت تعتبر في الديانات القديمة حاوية لقوى إلهية يمكن للانسان أن يستحوذ عليها بفضل ممارسات سحرية: من هنا «بلوطة العرافين» التي يتحدث عنها قضاة ٩: ٣٧، و«الاشجار الخضراء» ـ والخضار هنا رمز الخصوبة المؤلَّهة ـ التى كان يمارس الكنعانيون تحتها شعائرهم الدينية: راجع تثنية الاشتراع ١٢: ٢و ٤ ملوك ١٧: ٩.

إن الرواية اليهوية، بتنديدها بادعاء «معرفة الخير والشر»، تتعرض بالتالي لتلك الممارسات السحرية التي كانت قد تسربت من الكنعانيين إلى بني اسرائيل والتي تصدى لها الأنبياء.

٣ - دور المرأة

الرواية اليهوية تنسب إلى المرأة دوراً رئيسياً في إقدام الانسان على مخالفة أوامر الله، فهي التي أغوتها الحية فأغوت بدورها الرجل ليأكل من الثمرة المحرمة:

«ورأت المرأة أن الشجرة طيبة للمأكل وشهية للعيون وأن الشجرة مُنية للعقل فأخذت من ثمرها وأكلت وأعطت بعلها أيضاً معها فأكل».

(تكوين ٣: ٦)

والمؤسف إن هذا النص قد اتخذ ذريعة عبر الأجيال، في المسيحية التاريخية، لتحقير المرأة وانتقاصها. وقد كان ذلك تعبيراً عن نزعة نابعة من شهوة التسلط لدى الرجل، يغذيها خوف دفين من المرأة وسطوتها، وغيرة من قدرتها الخلاقة (قدرتها على الانجاب). لقد أشرنا إلى أن شهوة التسلط هذه تنافي مقاصد الله في الانسان لأنها لا تنسجم مع الصورة الإلهية التي زرعت فيه والتي تجعل منه كائناً شراكياً. ولكن المؤسف فعلاً إن كتاب الله نفسه قد اتخذ مبرراً لنزعة الرجل إلى انتقاص المرأة. ولم يكن ذلك ممكناً إلا على أساس اغفال القالب الحضاري الذي صيغت فيه الكلمة الإلهية عندما تجسدت في الرواية اليهوية

التي تتحدث عن السقوط. والحقيقة أن الدور السلبي الذي تنسبه هذه الرواية إلى المرأة يرتبط:

أ ـ بمناخ الحضارة الأبوية التي سادت البشر ـ ولا تزال ـ في معظم التاريخ المعروف. وكان لا بدّ لهذه الحضارة أن تفرز صورة عن المرأة تعكس انتقاص الرجال لها المرتبط بما توحيه لهم من مخاوف. فقد بيّن الطبيب النفسي والمحلّل النفسي الأميركي ليديرر أنه:

«يوجد بين البشر مذهب شامل تُعتبر المرأة بموجبه على أنها هي التي أدخلت الشر والخطيئة والموت في العالم»

ويقدم على ذلك شواهد عديدة مستقاة مما جمعه العالم روبير بريفّو في كتابه «الأمهات» من المعطيات الحضارية:

«ففي أساطير هنود أميركا الشمالية، نجد المرأة الأولى مسؤولة عن الشرور وعن الموت في الأرض (. . .) كذلك يعتقد الاسكيمو أن المرأة جلبت الموت إلى الدنيا. والمكسيكيون القدامى ينسبون كل مظاهر بؤس العالم إلى المرأة الأولى (. . .) وتقول القبائل القريبة من بحيرة تانغانيكا أن امرأة كانت سبب خراب الانسانية. ويؤكد الـ «وامياوازي» أن البشر كان بامكانهم أن يكونوا خالدين لو لم تُدخل

المرأة الأولى الموت إلى الأرض، ولو لم تتسبب بالتالي في فنائية الجنس البشري. وفي ميلانيزيا أيضاً تعتبر المرأة مسؤولة عن موت البشر (. . .) هكذا يتضح أن هناك اجماعاً على الاعتبار بأن المرأة إنما هي المسؤولة الأولى عن كل بلايانا وخاصة بأنها هي التي جلبت لنا أسوأ العقوبات، ألا وهي الموت».

من هذه الناحية يشبه دور حواء ـ كما هو موصوف في الفصل الثالث من سفر التكوين ـ دور «پندور» في الأساطير اليونانية كما رواه الشاعر الاغريقي «هيسيود» الذي عاش في القرن الثامن قبل الميلاد. «پندور» هذه امرأة خلقها زعيم الآلهة «زفس» ليعاقب الانسان على اختلاسه للنار. فأرسل له هذه المرأة هدية. وإذ قبلها الانسان صارت وبالاً عليه. ذلك أنها كشفت غطاء وعاء كان يُفرض أن يبقى مغلقاً فانتشرت منه في الأرض جميع البلايا ومنها الشر والموت[٣].

ب ـ هذا وإن الدور السلبي الذي ينسبه إلى المرأة النص الذي نحن بصدده يرتبط، من جهة أخرى، بعوامل تختص بالبيئة اليهودية التي ظهر فيها:

فهو من ناحية ردّ فعل ضد الديانات الفينيقية والكنعانية التي كانت تؤلّه الجنس، وبالتالي المرأة كرمز

(٣) راجع: W. Lederer: op. cit., pp. 71-73, p. 145.

له، كما يتجلّى ذلك في عبادة الإلّهة عشتار، باعتباره مصدراً للحياة والخصب. من هنا إن كاتب الرواية اليهوية حرص على نزع الهالة الإلهية عن الجنس، وعن المرأة ممثلته، وذلك بتصوير المرأة أداة دخل الموت بها.

من ناحية ثانية، نجد لهذه الصورة السلبية عن المرأة نماذج عديدة في التراث الديني اليهودي. منها صورة المرأة المغوية كما تمثّلت في شخصيتي دليلة وبتشابع، ومنها التحذيرات المتكررة عن المرأة وشراكها الواردة في سفر الجامعة وسفر الأمثال، مثلاً:

«فوجدتُ أن ما هو أمرّ من الموت
هي المرأة لأنها فخّ
ولأن قلبها شبكة ويداها قيود.
من كان صالحاً أمام الله ينجو منها
وأما الخاطىء فيعلق بها»

(الجامعة ٧: ٢٦)

(راجع أيضاً أمثال ٥: ١ ـ ١٤؛ ٧: ٦ ـ ٢٧).

علماً بأن المتبصر بالأمر لا بدّ وأن يكتشف أن صورة الغواية الملصقة بالمرأة على هذا النحو إنما هي، إلى حد بعيد، نتيجة «أوالية دفاعية» يحاول الرجل بموجبها أن يتملص من مسؤولية رغبته الجنسية، إذا

ما انحرفت وطغت، باسقاطها على المرأة موضوع هذه الرغبة.

ثانياً: الحقائق الايمانية التي تعبّر عنها قصة الخطيئة والسقوط.

١ ـ معنى «السقوط»

برأيي، لا يجوز لنا أن نفهم النصّ بمعناه الحرفيّ، فنتصور أن الانسان كان في مرحلة سبقت في حالة من الكمال والسعادة والخلود، وإنه سقط منها فيما بعد. هذا تأويل انتشر في الكنيسة، وخاصة الغربية منها، بدءاً من اوغسطينوس (القرن الخامس)، ولكنه لم يكن موقف العهد الجديد ولا الآباء الأقدمين[٤]. صورة «السقوط»، باعتقادي، إنما هي تعبير، بالنمط الأسطوري الذي أشرنا إلى أن الفصول الأولى من سفر التكوين قد صيغت بموجبه، عن هذه الحقيقة القاسية، ألا وهي أن وضع الانسان الراهن إنما هو دون ما رسمه الله له والذي يكوّن طبيعته الأصيلة. أي أن «الصورة» الإلهية (طاقة التشبه بالله) بقيت مجرد امكانية ولم تنتقل إلى حيّز الفعل (لم تصبح

(٤) راجع: François Varone: Ce Dieu censé aimer la souffrance, Cerf, Paris, 1984, pp. 175-176, 188-192, 196-197.

«مثالاً» أي تشبهاً فعلياً بالخالق). بعبارة أخرى، فإن الانسان يحيا دون مستواه الحقيقي، ذاك الذي أعده الله له.

إن سفر التكوين، في حديثه عن أصل الانسان، يرسم صورتي الكمال والسقوط. وإذا كان تصوير أصل الانسان إنما هو إشارة أسطورية، كما قلنا، إلى حقيقته العميقة، فذلك يعني أن الانسان، في جوهره، مزيج من العظمة والحقارة، من القوة والضعف، من نزعة إلى الكمال والخلود ومعاناة للشر والموت. ذلك هو المزيج من العظمة والبؤس الذي لخّص به المفكر المسيحي الكبير باسكال، في مؤلفه «الأفكار»، الوضع الانساني بما يحمله من تناقض مأساوي. ولكن لماذا صوّر الكتاب الكمال أولاً ثم المعاناة؟ الجواب هو أن هذا الترتيب الزمني إنما هو إشارة، بالنمط الأسطوري، إلى أولوية كيانية. وكأن الكتاب بذلك يقول: الأصل في الانسان ـ بمعنى الأصالة لا الأصل التاريخي، بمعنى الهوية الحقيقية للانسان، كما رسمها خالقه ـ إنما هو الكمال. أما الضعف والمعاناة والشرّ والموت، فينبغي أن لا يُنظر إليها إلاّ بالقياس إلى هذا الأساس، بحيث أنها تعتبر انتقاصاً منه، وبعبارة أخرى «سقوطاً».

إن أحد مفسري الكتاب المعاصرين يقدّم لنا عن

هذا الأمر صورة معبّرة. يقول: القطعة النقدية لها وجهان يحمل كل منهما رسماً مختلفاً. ولا يسعنا أن نرى الوجهين معاً وبآن واحد، إلاّ إذا شققنا القطعة النقدية من وسطها ووضعنا الشقين الواحد تلو الآخر. ولكننا، إذا فعلنا هذا، لم نعد أمام قطعة نقدية حقيقية. هذا، يضيف المفسر، تشبيه يصوّر ما أراد كاتب الرواية اليهوية أن يفعله. فقد صوّر وجهَي الانسان، العظمة والبؤس، الرفعة والضعة، وكأنهما متعاقبان في الزمن، كأن العظمة والرفعة وردتا أولاً ثم عقبتهما الضعة والبؤس. ولكن الصورة هذه التي استخدمت للتوضيح لا يمكن أن تؤخد بحرفيتها وإلاّ ضاع الانسان الراهن بواقعه المركّب المتناقض، كما تغيَّب القطعة النقدية إذا ما فُصل شقّاها أحدهما عن الآخر. والحقيقة إن ما صُوّر على أنه «قبل» إنما القصد منه هو فقط ايضاح ما يرغب الله به للانسان، علماً بأن تلك الرغبة الإلهية لم تتحقّق تماماً حتى الآن في واقع التاريخ البشري(٥).

٢ ـ معنى «الخطيئة»

عن هذا «السقوط» يقول الكتاب أن خطيئة

---

(٥) راجع: Etienne Charpentier: Pour lire l'Ancien Testament, Cerf, Paris, p. 41.

الانسان أنما هي وجه هام من وجوهه وسبب هام من أسبابه.

والخطيئة هذه اضطراب في علاقة الانسان بخالقه، ناتج عن خيار حرّ يقوم به الانسان فيبتعد عن الله ويحكم بالتالي على نفسه بالشقاء.

إن اكتشاف خطيئة الانسان وأبعادها المأساوية نابع هو أيضاً من خبرة شعب اسرائيل في علاقته بالله. فقد كان هذا الشعب يعي أن الله أوجده كشعب في مصر وفي الصحراء وقاده إلى أرض خصبة، وأنه سيبقى في تلك الأرض متنعماً بخيراتها طالما أنه يحيا في طاعة الله، أما إذا خالف أوامره فإنه سوف يحلّ به الشقاء والدّمار وسيطرد من الأرض التي أقيم فيها. تلك هي الصورة عينها التي تصوّر بها الرواية اليهوية مصير الانسان: فقد خلقه الله في الصحراء («وكل شجر البرية لم يكن بعد في الأرض وكل عشب البرية لم ينبت بعد، لأن الرب الإله لم يكن قد أمطر بعد على الأرض ولم يكن انسان ليحرث الأرض» تكوين ٣: ٥) وأتى به إلى جنّة عدن («وغرس الرب الإله جنة في عدن شرقاً وجعل هناك الانسان الذي جبله» تكوين ٣: ٨) ليحيا فيها في النعيم، ولكنه طُرد منها عندما خالف وصية الله.

أ ـ **إنها محاولة للاستغناء عن الله**. ولكن ما هي طبيعـة خطيئـة الانسان التي تتحـدث عنها الـروايـة اليهوية؟ لقد قلنا أنها صُوّرت على أنها محاولة الانسان بأن يدّعي لنفسه سلطاناً إلهياً به يصبـح قادراً عـلى صنع مصيره بمعزل عن الله وبالاستغناء عنه. هذا ما مثلته الرواية اليهوية بشكل ممارسة سحرية (توحي بها «الشجـرة») يحـاول الانســان أن يستحـوذ بهـا عـلى الألوهة، ويمتلكها في ذاته ويتصرف بها كما شاء هواه. ولكن هذه الصورة الحضارية، المستوحاة من الممارسات الوثنية في ذلك العهد، تشير إلى ما هو أبعد من مجرد السحر. إنها تشير إلى نزعة الانسان إلى الاستغناء عن الله وتحقيق ذاته بمعزل عنه.

فالانسان يجد في قرارة نفسـه ميلاً لا يقـاوم إلى الكـمال والسعـادة والخلود، ولكنـه يختـبر بـآن معـاً هشاشته وضعفه ونقصه وسرعة عطبه وفنائيّته. هذا ما يُفـرض أن يكـون مـدعـاة لـه ليكتشف أن مشروع الكمال والسعادة والخلود الكامن فيه ليس نابعاً منه، وهو الكائن المحدود الفاني، إنما هو موعد ضربه له آخر، وعد سجّله آخر في كيانه، وأن كيانه بما يحمله من توق إلى اللامتناهي هو بـالتالي هـدية حب من آخر، وأن تحقيق كمال هذا الكيان لا يمكن أن يأتي من الانطواء على الذات وهشاشتها بل من الانفتاح

إلى ذلك الآخر والثقة به والألفة معه والسير في دربه، وأن على الانسان، بالتالي، أن يقرّ بهشاشته وفنائيّته ويعترف بأنه من الله وحده يستمد قوّة التغلّب على الضعف والفناء.

ولكن الانسان ينفر من الاعتراف بضعفه ومحدوديّته، ينفر من قبول ذاته هدية حب من آخر. يحلم بأن يكتفي بذاته وبأن يكون المحور الوحيد لوجوده لا بل للوجود قاطبة. يتوهم أن قوته إنما تكون بانغلاقه على ذاته واعتزاله عن الآخر الإلهي (وعن الآخر الانساني الذي يصوره له) والتفرّد بصنع مصيره كما يحلو له. إنه نفس الوهم الذي يقع فيه ذاك الذي يعتقد أنه إذا لم يرتبط بأحد برباط المودة أو الحب أو الاخلاص فإنه يكون حراً ومقتدراً، في حين أن ما يعتقده «حرية» إنما هو بالحقيقة وجود فارغ أجوف يعوزه الطعم والمعنى. أو وهم ذاك الذي يتصور أنه، إذا لم ينفتح على أفكار الآخرين بل انغلق على فكره الذاتي، فإنّه يكون حراً، عزيز الجانب، مبتكراً، في حين أن قوة الفكر الحقيقية والابتكار الصحيح لا ينبعان إلاّ من انفتاح الفكر الذاتي على أفكار الغير والتفاعل العميق معها ومراجعة آرائه ومواقفه في ضوئها والاطلال عبرها على آفاق أوسع وأرحب، وما عدا ذلك فهزالة وعقم ورتابة.

ب ـ تتخذ من خيرات الدنيا سبيلاً لها. هكذا ينزع الانسان إلى محاولة الاستغناء عن الله عملياً وحياتياً (والأدهى أنه قد يتخذ من الاعتراف الذهني به ومُمارسة شعائر عبادته تغطية وذريعة لهذا الاستغناء الفعلي عنه، كما يحصل مثلاً في الموقف الفريسي أو الطائفي)، فيتجاهل ضعفه الكياني وينسب لنفسه الوهة وهمية يصنعها بنفسه. يتوهم أنه يحقّق ذاته بنفسه بدون الله (هذا يرتبط بالاتجاه الكياني العميق أكثر منه بالاعتقاد الذهني: فرُبّ «مؤمن» بالظاهر يغلق قلبه دون اخوته، ويتخذهم وقوداً لتحقيق مصالحه ومآربه، ولو باسم «الدين»، فيكون بالتالي قد استغنى عن الله فعلاً بتمحوره الأنوي هذا حول ذاته: «إذا قال أحد أنه يحب الله، وهو لا يحب أخاه، كان كاذباً» (١يوحنا ٤ : ٢٠). وربّ انسان أنكر الله في الظاهر ولكنه فتح قلبه لاخوته وتفانى في سبيلهم، فيكون قد قَبِلَ الله، من حيث لا يدري، بتقبله اياهم). ويتخذ الانسان من امتلاك خيرات الأرض ـ التي إن هي بالحقيقة إلا هبة من الله يكشف المعطي ذاته بها ويتوارى وراءَها بآن، كي يترك للانسان مجال الاقبال عليه غير مرغم ـ يتخذ من امتلاك هذه الخيرات والتمتع بها عن طريق المال والجاه واللهو واللذة سبيلاً لترسيخ اعتقاده بأن بوسعه

الاستغناء عن الله. فتصبح هذه الخيرات كلها ـ بما فيها العقل وانجازاته ـ بالنسبة إليه لا علامات حب يومىء له الله من خلالها ليخطب ودّه ويذكّره عبر جمالها بما أعده له من سعادة واكتمال، بل مجرد مطية لاهوائه وأدوات لتحقيق منغلق ومغرور لذاته. إنها تتحول في هذه الحال، كما قال الكاتب المعاصر غوستاف تيبون، من نوافذ يطلّ بها الانسان على الله إلى مرآة يتأمل فيها ذاته.

•

ج ـ **وتدّعي زوراً التشبّه بالله.** والأدهى من كل ذلك إن اكتفائية الانسان تدّعي اتخاذ الله ذاته نموذجاً لها. هذا ما تصفه الرواية اليهوية على لسان الحية القائلة:

«تصيران كآلهة عارفي الخير والشرّ» (تكوين ٣: ٥).

كون هذا الكلام قد ورد على لسان الحية ـ التي تشير، كما سوف نرى، إلى الشيطان الكذّاب ـ يفيد بأنه إنما هو كذب وخداع. ليس فقط لأن الانسان لا يمكنه أن يصبح معادلاً لله، بل لأن هذا الوعد يحتوي على تشويه لهوية الله نفسه. وكأن «الحية» تقول: إذا اخترت، أيها الانسان، خط الاستئثار، فإنّك تسير في خط الله نفسه وتضحي شبيهاً به. وكأن الله مستأثر بطبيعته، وكأن همّه أن يستغلّ الانسان ويبقيه خاضعاً

لاستئثاره (على شاكلة الآلهة التي رأيناها في أساطير ما بين النهرين تتصرف حيال الانسان بوحي من أنانيتها). وكأن القضية، بالتالي، قضية علاقة صراع بين سيد وعبد، حيث يتهالك السيد على اذلال العبد واحتوائه لتأكيد زهوه وسلطانه في حين أن العبد يستميت بالمقابل في تأكيد ذاته بتغليب إرادته على إرادة السيد وانتزاع المبادرة منه لصالحه. وكأن لا بدّ للانسان، والحالة هذه، من «تماهي المعتدي» بتمرده عليه.

والحال إن «الحية» بسؤالها المرأة:
«أيقيناً قال الله لا تأكلا من جميع شجر الجنة؟» (تكوين ٣ : ١)

إنما ركزت عمداً على الناحية السلبية في توصية الله للانسان، مما اضطر المرأة إلى تصحيح هذا الكلام بقولها:

«من ثمر شجر الجنة نأكل وأما ثمر الشجرة التي في وسط الجنة فقال الله لا تأكلا منه ولا تمساه كيلا تموتا» (تكوين ٣ : ٢و ٣).

لقد ابرزت «الحية» عنصر المنع والتحريم، وكأنها بذلك تودّ أن تصوّر الله عدواً للانسان، في حين أن

تحريمه كان مجرد تحذير من النتائج التلقائيّة التي تترتب على موقف متهور يتنكر لحقيقة الأشياء (على طريقة تحذير الأب لابنه الطفل: لا تلمس النار لئلا تحترق)(٦). وقد استجاب الانسان لتلك الصورة التي قدمت له عن الله، بالضبط لأنها تنسجم مع نزعته المنحرفة إلى الانعزال والاكتفائيّة. تصور الله على شاكلة هواه. ذلك أن الذي يودّ أن ينغلق على ذاته ويكتفي بها لا بدّ وأن يرى في أقرب الناس إليه وأكثرهم مودة له عدواً يعترض طريقه إلى نيل مبتغاه، وأن يتصور تلك المودة عينها نيراً وقيداً لأنها تشدّه خارج ذاته، فتتعزز من جراء ذلك نزعته إلى الانعزال، ويحصل تفاعل جدلي يؤول إلى نشوء دوامة

(٦) يقول الكاتب الروحي المعاصر لويس افلي: «... تدخّل الله هو دوماً تدخّل حبّ: تنبيه، اقتراح، غفران. اذا فسرتم وصية الله على أنها تهديد: «إن لمست هذه الثمرة، أقتلك»، فالأجدر بكم أن تكفروا بهكذا إله (...) أوَ تقولون لولدكم: «إن سرقت قطعة سكر من الخزانة، قتلتك!».
افهموا كلام الله بالأحرى على انه تنبيه رحوم: «لا تفعل ذلك لئلا يلحقك منه ألم (...) إنه غير نافع لك البتة. هذه الطريق تؤدي إلى الموت». فإذا ما أهملت هذه النصيحة، وتأذيت من جراء ذلك، فهل يحق لك أن تقول: «الله عاقبني»؟ ليس أظلم من هذا الادعاء: لقد فعل كل شيء ليجنّبك الأذى».
Louis Evely: La Prière d'un homme moderne, Seuil, Paris, 1969, p.28.

يترابط بموجبها التمادي في الانغلاق من جهة، والامعان في تشويه صورة الآخر من منظور هذا الانغلاق عينه من جهة ثانية. هذا ما يحصل في خطيئة الانسان: يودّ أن يكتفي بذاته، فيتصور الله عدواً له لأن مجرد وجوده كمصدر لكيانه، وما يقترحه على الانسان من علاقة حب بينهما، يهددان هذه الاكتفائية؛ ولكن تصور الله عدواً على هذا النحو يفضي بدوره إلى توغل الانسان في متاهات اكتفائيته، وهكذا دواليك.

إن هذا التشويه المريع لصورة الله، الذي تقترن به الخطيئة، تمّ افتضاحه بأجلى بيان عندما اكتمل الاعلان الإلهي وانكشف لنا أن الله أبعد ما يكون عن الاستئثار لأن وحدته ليست وحدة انفرادية بل وحدة ثالوثية، أي وحدة مشاركة، وأنه، في صميم وجوده، حركة عطاء وتقبل متبادلين أزلية ولا تنتهي («كل ما هو لي فهو لك وكل ما هو لك فهو لي» يوحنا ١٧ : ١٠). هذا ما عرفناه بيسوع المسيح الذي، في سلوكه وكلامه، عرفنا («من رآني فقد رأى الآب» : يوحنا ١٤، ١٩) أن الله محبة لا تملّك فيها ولا تسلط بل عطاء «حتى الموت، موت الصليب»، والذي به أدركنا أيضاً أن الله ليس بودّه أن يحجب عن الانسان حتى ألوهته نفسها، لأنه يريده «إلهاً»، لا

بالجوهر طبعاً فهذا أمر مستحيل على المخلوق ولا يمكن أن يعني سوى ذوبانه وتلاشيه في الخالق، بل بالمشاركة التامة في الحياة الإلهية:

«وأنا قد أعطيت لهم المجد (والمجد هذا هو غنى الحياة الإلهية وقوتها وبهاؤها: ك.ب.) الذي أعطيته لي ليكونوا واحداً كما نحن واحد. أنا فيهم وأنت فيّ لتكون وحدتهم كاملة حتى يعرف العالم أنك أنت الذي أرسلني وأنك أحببتهم كما أحببتني» (يوحنا ١٧: ٢٢و ٢٣).

من سياق هذا النص يتضح أن الانسان يشارك في «المجد» الإلهي (أي في ملء الحياة الإلهية) لا بالاكتفائية والانغلاق، بل بمساهمته، عبر الوحدة مع اخوته التي تقتضي تجاوز الذات للقائهم («ليكونوا واحداً»)، في «حركة الحب الأبدية» التي تجمع الأقانيم الثلاثة في وحدة الثالوث («كما نحن واحد»).

إن الانسان يخطىء التقدير عندما يتصور أنه بالاستئثار يصبح شبيهاً بالله، في حين أن التشبه الفعلي به لا يتمّ إلاّ لمن تجاوز كل انغلاق وانعزال، فاتحاً القلب واليدين، إلاّ لمن تتأجج الحياة فيه على قدر ما يعطيها لسواه ويتقبلها منه. بهذا المعنى كتب واحد من كبار الكتّاب الروحيين المعاصرين:

«. . . أرجو أنكم لم تعتقدوا لحظة واحدة أن خطيئة آدم كانت كامنة في (أنه أراد أن يصبح مثل الله) (. . .) ألم يكن هذا بالضبط هو الهدف الذي دعاه الله إليه؟ ولكن آدم أخطأ النموذج، فقد اعتقد أن الله كائن (. . .) مكتف بذاته ولذلك تمرد وعصي حتى يصبح مثله.

ولكن الله عندما كشف ذاته، عندما أراد أن يظهر ما هو بالحقيقة، أظهر ذاته محبة، حناناً، عطاء ذات (. . .).

هكذا عندما اعتقد آدم أنه يصبح مثل الله اختلف بالكلية عن الله. لأنه انفصل واعتزل، بينما الله شركة كله»[٧].

إن هذا الوهم المدمّر إنما هو جوهر تلك الخطيئة الأصلية التي يتحدث عنها الفصل الثالث من سفر التكوين. فالانسان، وهو المخلوق على صورة الإله الثالوثي، لا سبيل له إلى تحقيق ذاته فعلاً إلا بتجاوز ذاته بالحب على مثال ذلك الإله. إنه، كما أعلن الانجيل، لا يجد ذاته إلاّ إذا فقدها، لا يجد ذاته

---

(٧) راجع: Louis Evely: Notre Père. Aux Sources de notre Fraternité, Ed. Fleurus, Paris, 1963, p.45.
راجع أيضاً: كوستي بندلي: إله الإلحاد المعاصر، منشورات النور، بيروت، ١٩٦٨، ص ١٣٤ ـ ١٣٦.

بحقيقتها ورحابتها إلاّ إذا فقدها بضيقها وزيف اكتفائيتها:

«لقد تصدعت هوية آدم عندما شاء أن يتملك ذاته ورفض أن يتجاوزها في الله»[٨].

٣ ـ من هو مرتكب الخطيئة؟

أ ـ الخطيئة «الأصلية» تشير إلى أصل الخطيئة لدى كل انسان

تلك الخطيئة التي توسعنا في الحديث عن طبيعتها، يصورها الكتاب على أنها خطيئة الانسان الأول (من هنا تسميتها في التراث بـ «الخطيئة الجدية»). ولكنها بالفعل، وإذا أخذنا بعين الاعتبار منطق الأسلوب الأسطوري، الخطيئة الكامنة في كل انسان، إذ الأصل الزمني هنا إنما هو إشارة، كما قلنا، إلى جذور الكيان. فالانسان الأول هنا ليس سوى نموذج، سوى مرآة، يكتشف فيها كل انسان صورة الانحراف الجاثم في أعماق كيانه والذي هو أصل خطاياه كلّها. من هنا إن عبارة «الخطيئة الأصلية» تصلح، برأيي، أكثر من عبارة «الخطيئة الجدية»، للتعبير عن فحوى الرواية الكتابية، على أن نأخذ عبارة «أصلية» بمعنى:

(٨) راجع: Paul Evdokimov: Les Ages de la Vie Spirituelle, Desclée de Brouwer, Paris. 1964, p.110.

تلك التي هي في الأصل، أي التي هي أساس الخطايا ومنبعها عند كل انسان، ألا وهي النزعة إلى التصرف على هوانا دون أن نقيم وزناً لله ولا للانسان الآخر.

ب ـ الخطيئة «الأصلية» تشير إلى مناخ الخطيئة الذي يكتنف كل انسان منذ ولادته

ولكن الرواية الكتابية توحي بأن خطيئة الانسان الأول انسحبت على ذريته كلها. بهذا المعنى أيضاً سماها التراث خطيئة «جدّية»، معتبراً إياها نوعاً من الارث المسموم تتناقله الأجيال البشرية عن الجدين الأولين. ولكن ماذا يعني ذلك إذا ما تجاوزنا حرفية القالب الأسطوري؟

إنه، على وجه التأكيد، لا يعني (على الأقلّ إذا ما استلهمنا مناخ التراث الارثوذكسي) أن الانسان يُعتبر مذنباً بسبب خطيئة ارتكبها أسلافه. فالنبي حزقيال، منذ القرن السادس قبل الميلاد، بدّد بوحي من الله، الوهم الشائع لدى معاصريه بأن الأبناء يتحملون مسؤولية خطايا آبائهم. قال:

«وكانت اليّ كلمة الرب قائلاً: ما بالكم تتمثلون بهذا المثل على أرض اسرائيل قائلين:
الآباء أكلوا الحصرم
وأسنان البنين ضرست.

حيّ أنا يقول السيد الرب لا يكون لكم من بعد أن تتمثّلوا بهذا المثل في اسرائيل. إن جميع النفوس هي لي، كَمَثل نفس الأب مَثَلُ نفس الابن كلتاهما لي، النفس التي تخطأ هي تموت» (حزقيال ١٨ : ١ - ٤).

إنما الحاصل هو أن ليس من انسان مستقل عن المجموعة الانسانية. «ليس أحد جزيرة»، كما يقول أحد الشعراء، بل إننا، كما قال الرسول بولس، «أعضاء بعضنا لبعض» (أفسس ٤ : ٢٥)، مترابطون في السراء والضراء، في الخير والشر، كما يترابط أعضاء الجسد الواحد. الواقع أن كل انسان يفتح عينيه على الدنيا في مجتمع غالباً ما تتحكم الخطيئة بمواقف أفراده وأعمالهم، لا بل بهيكلياته أيضاً ومؤسساته من اقتصادية واجتماعية وسياسية. فيتنشق منذ نعومة أظافره جواً ملوثاً بالخطيئة فيتأثر به ويزيد بدوره من تلوثه من جراء خطاياه الشخصية.

ولنأخذ مثلاً على ذلك المناخ الطائفي السائد عندنا والذي تعاظم من جراء ما أفرزته الحرب اللبنانية من تغرب وتشنج. هذا المناخ الذي لمسنا كم هو مدمّر لانسانيتنا ولوطننا، يريعني أن ألاحظ أن الناس الطيبين أنفسهم كثيراً ما يكونون متأثرين به، وكأن استقامة عقلهم وقلبهم تتعطّل من حيث لا يشعرون

من جراء تأثير التربية والمحيط، ومن جراء التركيبة الطائفية التي بني عليها البلد ولا تزال تتحكّم بمصيره، ومن جراء التاريخ المأساوي الذي تراكمت فيه، ولا تزال، الأفعال وردود الأفعال الطائفية. فإذا بهم يشاركون بأقوالهم وأفعالهم، وعن حسن نية أحياناً، في اللعبة الطائفية المدمرة، فيساهمون في اذكائها وتخليدها.

ومما يريعني بشكل أخص أن أرى شباناً وفتيات في مقتبل العمر وقد تسمموا بالمناخ الطائفي بفعل ما يرونه ويسمعونه في أسرهم ومحيطهم وبسبب تماهيهم العفوي بالأهل والأقارب والرفاق. إن الملاحظات النفسية أثبتت أن الطفل الصغير لا يصنّف الناس حسب الفئة التي ينتمون إليها ولا يميز بينهم أو يتصرف حيالهم على هذا الأساس، وأن لا أثر بالتالي للعنصرية (وللطائفية التي هي وجه من وجوهها) في نفسه، ولكنه سرعان ما يتأثر بالكبار في هذا المجال فيحاكي مواقفهم.

يروي الأخصائي الأميركي في علم النفس الاجتماعي، أوتو كلاينبرغ، أن والدة اميركية أرسلت إلى روضة الأطفال ابنها البالغ من العمر أربع سنوات. وبعد بضعة أيام عاد الطفل متحمساً لصديق جديد اكتسبه، فسأل والدته: «هل يمكنني أن

أدعو جوني لزيارتنا؟». فوافقت الأم ولكنها أضافت: «هل صديقك جوني أسود أو أبيض؟». أجاب الولد: «الحق يا أمي أنني نسيت أن أتطلع إلى ذلك». ويعلّق كلاينبرغ قائلاً بأن القصة، حتى ذلك الحدّ، طريفة ومحببة، ولكنها تتخذ منحى آخراً إذا ما تأملنا في ما أضافه الولد إلى قوله السابق إذ قال: «سأتطلع في المرة القادمة»[٩].

يقول اللاهوتي الارثوذكسي البريطاني تيموتي (كاليستوس) وير:

«إن عقيدة الخطيئة الأصلية تعني (...) أننا نولد في محيط يميل الناس فيه إلى الشر أكثر من ميلهم إلى الخير. من السهل صنع الشر، ومن العسير صنع الخير. من السهل التسبب في جرح الآخرين، ومن الصعب العمل على شفاء جروحهم (...) كل منا مشروط بتضامن الجنس البشري في الأخطاء التي راكمها، إن بالفكر أو بالسلوك. إلى هذه الأخطاء أضفنا نحن أفعالنا المذنبة عمداً. وهكذا لا تزال الثغرة تتسع (...) لسنا، بالمعنى الدقيق للكلمة،

(٩) راجع: Rose Vincent (avec la collaboration de Claire Daurat et Claudie Bert): Connaissance de l'Enfant, Coll. «Comprendre-Savoir-Agir», Centre d'Etude et de Promotion de la Lecture, Paris, 1969, p.230.

مذنبين بخطايا الآخرين، ولكننا دائماً معنيون بها بشكل أو آخر»(١٠).

ج - إلى ما يشير دور المرأة؟

أما دور حواء في ارتكاب الخطيئة، فيقتضي، كما أرى، فهمه، هو أيضاً، بطريقة رمزية، وذلك على وجهين:

فالمرأة، وفقاً للتصورات الحضارية التي رافقت صورتها ولا تزال، وبغض النظر عن صحة هذه التصورات (التي تعوزها، برأيي، الموضوعية والتجرد، لأنها متأثرة بهوامات الرجل)، تمثل الناحية الضعيفة في الانسان، في كل انسان (رجلاً كان أو امرأة). إنها تمثل الأنقياد إلى غواية الأهواء، في حين أن الرجل، وفقاً للتصورات الحضارية نفسها، يمثّل الناحية القوية الواعية في كل انسان (رجلاً كان أو امرأة). وكأن الكتاب يقول لنا بالتالي أن الخطيئة تنبع من مناطق الضعف فينا فتتسرب منها إلى مواقع القوة وتغزوها (فهي مثلاً تتسلط على العقل وتسخره لتبرير الأهواء).

---

(١٠) راجع: Kallistos Ware: Approches de Dieu dans la Tradition Orthodoxe, Coll. «Théophanie», Desclée de Brouwer, Paris, 1982, pp.98-99.

ثم أن دور المرأة يفيد أيضاً معنى الترابط في الشرّ. فالانسان لا ينحرف وحده (كما أنه لا يستقيم وحده) بل أن هناك تأثيرات تمارس عليه ممن هم حوله فتساهم في جنوحه إلى الشر. مما يعيدنا إلى الفقرة السابقة.

٤ ـ دور المجرب وطبيعته

الخطيئة تنبع، كما رأينا، من كيان الانسان، من الصراع الكامن فيه بين الانفتاح والانغلاق، بين الاستئثار بذاته والتجاوب مع الحب المعطى له مجاناً. ولكن الكتاب المقدس يعطي دوراً فيها لعنصر خارج عن الانسان، وهو المجرّب المصوّر هنا بصورة «الحية».

لقد أشرنا في ما سبق إلى الدوافع الحضارية التي أدّت إلى تجسيد التجربة على هذه الصورة. ولكن الكتاب المقدس نفسه يفصح عن المدلول الحقيقيالذي تحويه الصورة وعن مضمونها العميق. فقد كشف سفر الحكمة (الذي كُتب في منتصف القرن الأول قبل الميلاد) عن هوية «الحية» الوارد ذكرها في الرواية اليهوية من سفر التكوين، إذ قال:

«بحسد الشيطان دخل الموت إلى العالم» (حكمة ٢ : ٢٤).

أما سفر الرؤيا فإنه يقيم معادلة صريحة بين «الحية القديمة» والشيطان، إذ يتحدث عن:

«التنين العظيم، الحية القديمة، ذاك الذي يقال له ابليس أو الشيطان، فتّان الدنيا كلّها...» (رؤيا ١٢ : ٩).

هكذا فإن الشر، بموجب الاعلان الكتابي، موجود ليس في الانسان فحسب، بل خارج الانسان أيضاً، بحيث يصادفه الانسان غواية في طريقه ويتأثر به. وقد توضّح في التراث إن هذا المصدر الخارجيّ للشر ليس مبدأً الهياً، كما في الديانة الفارسية القديمة، بل هو عالم روحي خُلق صالحاً في الأساس ولكنه هوى في الشرّ باختياره وأصبح مغوياً للبشر يستدرجهم إلى ضلاله. أما سلاح هذا الكائن المفسد فهو الكذب، أي أنه يخدع الانسان موهماً إياه بأن بوسعه أن يحقق ذاته بمعزل عن الله. وإذا ما استجاب الانسان لهذا الخداع فإنه إنما يفعل ذلك عن ضعف وتعامٍ وهوى. وقد أوضح الرب يسوع ما يمارسه الشيطان (وهو الاسم الذي يُطلق على هذا الكائن المفسد، ومعناه بالعبرانية «الخصم»)، إذ قال:

«كان منذ البدء مهلكاً للناس.
لم يثبت على الحق
لأنه ليس فيه شيء من الحق.

فإذا نطق بالكذب نضح بما فيه
لأنه كذّاب وأبو الكذب» (يوحنا ٨ : ٤٤).

٥ ـ نتائج الخطيئة

نتائج الخطيئة، كما تظهر في رواية سفر التكوين، فادحة، تتجلى فيما يلي:

أ ـ اضطراب العلاقة بالله: خوف واغتراب

فالخوف والخجل يحلاّن مكان الالفة والتعامل الحرّ الواثق. هذا ما عبّر عنه الكتاب بقوله:

«فسمعا صوت الرب الإله وهو متمشٍ في الجنة عند نسيم النهار فاختبأ الانسان وامرأته من وجه الرب الإله فيما بين شجر الجنة. فنادى الرب الإله الانسان وقال له أين أنت. قال إني سمعت صوتك في الجنة فخشيت لأني عريان فاختبأت» (تكوين ٣ : ٨ ـ ١١).

مهمّ أن ندرك أن الله لم يتغيّر. فالله أبداً هو هو في محبته للانسان وعطفه عليه. وقد عبّر الرسول بولس عن هذه الحقيقة بشكل رائع في رسالته الثانية إلى تيموثاوس، في مقطع يقول كثير من المفسرين أنه مأخوذ من نشيد مسيحي قديم يستشهد به الرسول هنا:

«وإن كنا خائنين ظلّ هو وفيًا لأنه لا يمكن أن ينكر نفسه» (٢ تيموثاوس ٢ : ١٣).

الله دائماً فاتح قلبه للانسان، ولكن الانسان لا بدّ له، إذا ما انغلق وتقوقع، أن يـرى الله من خلال وضعه هذا، لا بدّ له أن يسقط على الله تلك الغربة التي أضحى فيهـا. من هنا أنـه يتصوّر الله مـرعبـاً ومنتقماً. تلك هي بالضبط الصورة التي يظهر بها الله في ما تبقى من الفصل الثـالث من سفر التكـوين. وهي صورة تلونت بالتصورات البشرية التي كانت لا تزال تشوب الاعلان الإلهي قبل أن يكتمل في يسوع المسيح. لذا نـرى بقية هـذا الفصل تنسب إلى الله وإلى انتقامه من خـطيئة الانسـان، ما هـو بالحقيقـة النتيجة الطبيعية لما يقحم الانسان نفسه به من غربة قاتلة عن ربّه:

«... الله لا يقتص من أحـــد. الله لا يـــدين أحداً. الله لا يهلك أحداً. بل الانسان يدين نفسه («أحب النـاس الظلمـة أكثر من النـور»)، الانسان يعاقب نفسه، الانسان يهلك نفسه...»[١].

الانسان يكتشف نفسه عرياناً أمام الله، أي أنـه

(١) راجــع: Louis Evely: La Prière d'un Homme Moderne, op. cit., p.98.

يشعر بأن لا ستر له يحتمي به من نظر الله إليه (راجع التعابير الشعبية التي تشير إلى أن جلّ ما يتمناه الانسان إنما هو «السترة» التي توازي الأمان). وكأن نظرة الله، تلك النظرة المحبة، الحنونة، المفعمة رجاءً بالانسان، والتي توقظ فيه طاقاته الأصيلة وتطلقه في درب تحقيق لا متناه لهذه الطاقات (والتي إن شئنا صورة عنها وجدناها في نظرة صديق نقرأ فيها ثقة بنا تحفزنا إلى تحقيق أفضل ما لدينا)، كأن تلك النظرة قد تحولت، في شعور الانسان، إلى نظرة عدوانية تقتحمه وتخترقه وتفضحه وتتوعده (بالضبط على شاكلة النظرة التي كثيراً ما يلقيها هو على أمثاله ويتلقاها منهم فيطلب منها «السترة»: نظرة قاسية، دائنة، شامتة). ولا ينبع هذا من تبديل فعليّ في نظرة الله إلى الانسان بل من التحول الذي يطرأ على نظرة الانسان إلى الله إذا ما اختار طريق الرفض والاغتراب، إذ يتصور الله عند ذاك وفق ما يجده في قلبه هو من قسوة[١٢].

هذا الشعور بالعري، أي بالتعرض دون أية وقاية لحضور صار الانسان يحسه خطراً عليه[١٣]، يعبر عنه

(١٢) راجع: Dominique Barthélemy: Dieu et son Image. Ebauche d'une Théologie Biblique (1963), Coll. «Foi Vivante», Ed. du Cerf, Paris, 1973. p.49.

(١٣) راجع: المرجع نفسه، ص ٤٥.

ما ورد في الرواية الكتابية من اختباء الانسان «من وجه الرب الإله فيما بين شجر الجنة» (تكوين ٣: ٨). ولكن لهذا الاختباء معنى آخر أيضاً. فقد أشرنا إلى إن معنى الخليقة يتحول بفعل خطيئة الانسان، فلا تعود نافذة يطل منها الانسان على الله إذ يرى فيها علامة حنانه وعطفه ووعداً له بمزيد من العطاء، بل تصبح حاجزاً يحجب الله عنه، إذ ينهمك الانسان بقضاء شهوته فيها فيتلهّى بها عمّا هو معنى وجوده، ألا وهو رؤية وجه ربّه أي اللقاء الشخصي به (فالوجه إنما هو إشارة إلى الشخص، لأنه معبّر عن فرادته ومكان إطلاله على الآخرين). بفعل الخطيئة تصبح العطايا حاجبة للمعطي، لا لعلة فيها بل لعلة في الانسان المتهالك بنهم عليها، محاولاً أن يخدّر بما يناله منها من متعة عطشه إلى الله، ذلك العطش الذي ليس بوسع أية خليقة أن ترويه. يقول الأب جورج خضر في شرح له غير منشور لهذا الفصل من سفر التكوين:

«الخطيئة خلقت هذا الخوف من الله والضياع في الموجودات (. . .) وعندما نادى الرب الإله آدم قال له: «أين أنت؟». هذا هو دائماً صوت الله للانسان: «أين أنت من كلمتي، من محبتي؟ أين أنت في هذه

الموجودات التي تتلهى بها عني؟ أطلب اياك أليفاً لي وإذا بك ضائع في الموجودات»[١٤].

ب ـ الموت

الخطيئة، في الفصلين الثاني والثالث من سفر التكوين، مرتبطة بالموت:

«وأما شجرة معرفة الخير والشر فلا تأكل منها فإنك يوم تأكل منها تموت موتاً» (تكوين ٢ : ١٧).

● **موت الخطيئة هو أساساً افراغ الحياة من معناها**

في ضوء ما سبق، يمكن أن ندرك ما المقصود بالموت هنا. فاللاهوتي الارثوذكسي، المغفور له الأب الكسندر شميمان، يوضح بأن الموت، في الرؤية المسيحية، «إنما هو قبل كل شيء واقع روحيٌ يمكن أن يعرفه المرء فيما هو لا يزال حياً ويمكنه أن يتحرر منه إذا ما ثوى في لحده»[١٥].

---

(١٤) الأب جورج خضر (المطران حالياً): شرح الفصول الخمسة الأولى من سفر التكوين. دراسات ألقيت في طرابلس ـ الميناء (سنة ١٩٦٢؟) ولم تنشر.

(١٥) راجع: Alexandre Schmemann: D'Eau et d'Esprit, traduit de l'anglais par Paul Toutchkov, Coll. «Théophanie», Desclée de Brouwer, 1988, p. 103,cité in «Contacts», 40e Année, n° 142, 2e trim. 1988, p.145.

الخطيئة، كما قلنا، هي الانغلاق على الذات بمعزل عن الله، هي محاولة الاستغناء عنه بحيث يحدد الانسان مصيره لوحده كما يحلو له. ولكن الانسان الذي يتوهم أنه قادر على الاكتفاء بذاته، يجد نفسه أسيراً لفراغه إذ يصرّ على الانقطاع عن ذاك الذي هو ينبوع وجوده، عن ذاك الذي يستمد منه الوجود في كل لحظة.

وضع الانسان هذا، نجد عنه صورة بالغة التعبير في مقطع صغير من نبؤة أرميا يتحدث فيه الله بلسان نبيّه فيقول:

«... لقد تركوني،
أنا ينبوع المياه الحية
واحتفروا لهم آباراً،
آباراً مشقّقة
لا تمسك الماء» (ارميا ٢ : ١٣).

فإذا ما تذكرنا الارتباط الرمزي القوي القائم بين الماء والحياة، خاصة بالنسبة لسكان منطقة تكثر فيها الصحاري، كتلك الذي ظهر فيها الكتاب، سهل علينا ادراك معاني هذا المقطع، التي يفصّلها دومينيك برتيليمي فيما يلي:

«... لماذا يعاني المرء (...) من وضع كئيب (...)؟ لأنه ترك ينبوع المياه الحية. وما المقصود

بـ «ترك ينبوع المياه الحية»؟ هو أن يريد الانسان أن يحتفظ بحياته لذاته وبذاته، وأن لا يرتبط في ما بعد بمصدر خارجي. إن ينبوع المياه الحية، هو ما يستمد منه الانسان حياة تتجدد أبداً. أما الآبار المشققة التي هي غير قادرة حتى على امساك الماء، لأن الماء يتسرب منها، فإنها، بالعكس، ما يستأثر به الانسان من حياة في محاولة منه بأن يستقل، ولكن ما يحتفظ به على هذا المنوال لم يعد ماءً حياً، لم يعد حياة تتجدّد أبداً، انه ماء مائت، إنه حياة محكوم عليها بـالموت. لا بل ينبغي القول أن الانسان الذي انقطع عن ينبوع المياه الحية مائت منذ الآن، لأنه فقـد رجاء تجـدد الحياة الدائم فيه، وبما أن الموت يحدده، عند العبرايين، لا اللحـظة الأخيرة من الحيـاة الجسـديـة، بـل فقـدان الرجاء، فالمياه المائتة هي عندهم مياهاً باتت راكـدة ومحدودة، مياهاً تتسرب إلى الرمال لتموت فيها دون أن تتمكن من التجدد»[١٦].

وإذا شئنا استخدام صورة أخرى، قلنا أن الانسان الذي يدعي الاكتفاء بذاته بمعزل عن الله يتصرف كما لـو كان غصنـاً شاء أن ينعـزل عن الشجرة بحجـة الاستقلال. مع الفـرق أن هذا الغصن سرعـان ما

---

(١٦) راجع: D. Barthélemy: op. cit., pp.36-37.

يجفّ في حين أن الانسان الذي ينقطع عن ربّه يلبث حياً، لأن الله لا يزال يمدّه بالوجود ولو أصرّ هو على الانقطاع عنه («ظلّ هو وفياً. . .»)، ويلبث متمتعاً بخيرات الأرض لأن الله، في سخائه، لا يحجب هذه الخيرات عنه من باب مقابلته بالمثل، إذ هو «يشرق شمسه على الأشرار والصالحين ويمطر على الأبرار والأثمة» (متى ٥: ٥٤). ولكن حياة هذا الانسان تصبح فارغة من الجدوى والطعم والمعنى لأنها إنما تستمد كل ذلك من دخولها في تعاطٍ محب، في ألفة وتجاوب، مع ذاك الذي به، وبه وحده، تتجاوز محدوديتها القاتلة وتطلّ على آفاق وجودها الرحبة. هذا الانسان ميت في الصميم وإن كان حياً في الظاهر، وجوده الذي لا أفق له انما هو شبه وجود. العدم يعشش في حياته ويفسدها.

● **الموت الجسدي يفضح هذا الفراغ. . .**

وقد لا يشعر ذلك الانسان بما يكتنف ويتآكل وجوده من عدم، وذلك لأنه منشغل عنه بتلهيه بعطايا الله (من حيوية فيه وخيرات لديه) عن الله نفسه، بـ «المياه المخزونة» عن «ينبوع المياه الحية»، فيعتبر نفسه حياً، لا بل متأججاً بالحياة، في حين أن العدم ينخر كيانه. إلى أن يأتي الموت الجسدي الذي يسقط الأقنعة بانتزاعه من هذا الانسان كل ما كان يوهمه بأنه

حيّ. وإذا به يدرك أن رغبته اللامتناهية التي تميّزه كانسان والتي حاول أن يخدّرها بالموجودات قد اصطدمت بجدار العدم، ويكتشف في ضوء ذلك فراغ حياته المريع وأنه كان، على حد تعبيرسارتر، «شهوة لا جدوى لها». هذا ما يتجلّى في المثل الذي رواه الرب، مثل الغني الذي تكاثرت خيراته ولم يكن يفكر إلاّ بالازدياد منها والتنعم بها، وكأنه يحاول أن يقنع نفسه بأن عطشه إلى اللامتناهي إنما بمقدروه أن يرتوي من الاستزادة المتواصلة من خيرات الدنيا. إلى أن قيل له: «أيها الجاهل، في هذه الليلة تؤخذ منك نفسك. فهذه التي أعددتها لمن تكون؟» (لوقا ١٢ : ٢٠). وكأن نور الموت القاسي يفضح زيف هذه الحياة المتقوقعة على تنعمها، إذ يُبرز العدم الذي كان متخفياً وراء هذا التنعّم، فيكشف أن ذلك الوجود اللامع البرّاق لم يكن إلاّ شبه وجود، أو أنه لم يكن، حسب التعبير الليتورجي (في خدمة الجناز)، سوى «ظل ومنام».

● ... **ويتخذ بسببه صفة اللامعنى المطلق**

هكذا فالموت الجسدي ليس بالمعنى الصحيح نتيجة الخطيئة (فهو المآل الطبيعي لكل حياة بيولوجية)، إنما هو كشف مريع للخواء الذي تلحقه الخطيئة بالحياة. ليس هو نتيجة للخطيئة ولكن الخطيئة، بحصرها

الانسان في حدود تنعمه الأرضي، تضفي على الموت الجسدي صفة اللامعنى المطلق وتحمّله مدلول الفشل الذريع في تحقيق هدف الحياة، ألا وهو ارواء عطش الانسان اللامتناهي (في حين أن الموت الجسدي، بحد ذاته، وإن أزال علاقة الانسان بعطايا الله الأرضية، عاجز عن فكّ العلاقة الأهمّ، وهي العلاقة بالمعطي: «إني واثق بأنه لا الموت ولا الحياة (. . .) ولا شيء بوسعه أن يفصلنا عن محبة الله لنا. . .» (رومية ٨: ٣٨ و٣٩). إن غياب الله عن حياة الانسان يجعل من هذه الحياة ضرباً من الموت ويجعل من الموت الجسدي موتاً مزدوجاً لأنه يعني عند ذاك انهيار المشروع الانساني الأساسي، مشروع الاكتمال، في هوة العدم. فالانسان الذي يتوهم أن المعنى الأخير لحياته إنما هو كامن في حياته بحدّ ذاتها وليس في الله مصدرها ومرجعها، يكشف له الموت الجسدي بطلان وهمه:

«. . . إذا فتشت عن معنى مصيرك فيك وحدك، لن تجد سوى الموت. تلك هي الخطيئة الأصلية: حلم الانسان بأن يكتمل وحده وبأن ينتظر من إنسانيته وحدها ملء المصير»(١٧).

(١٧) راجع: Pierre Chaunu, Propos recueillis par Claude Goure, p.32, in «Panorama Aujourd'hui», Paris, N° 136, Mars 1980, pp.30-33.

الانسان الذي يضفي الصفة النهائية على حياته الوقتية متوهماً أنه بها يستغني عن الله وعن تلقي النهائي الذي يصبو إليه، عطية حب من الله، لا بدّ له وأن يرى في الموت الجسدي جداراً مأساوياً يتحطّم عليه كل ما كان يتوق إليه من تحقيق لذاته بمعزل عن الله[١٨].

إن ما تصوره الرواية الكتابية على أنه «عقوبات» أنزلها الله بالانسان جزاءً له على معصيته، من ألم جسدي («وقال للمرأة لأُكْثِرَنَّ مشقات حَمَلك، بالألم تلدين البنين. . .» تكوين ٣: ١٦) ومشقة يصادفها في العمل («ملعونة الأرض بسببك بمشقة تأكل منها طول أيام حياتك وشوكاً وحسكًا تنبت لك (. . .) بعرق وجهك تأكل خبزاً. . .» تكوين ٣: ١٧ - ١٩) وموت جسدي ينتظره («. . . حتى تعود إلى الأرض التي أخذت منها لأنك تراب وإلى التراب تعود» تكوين ٣: ١٩)، إنما هو بالحقيقة صور يُرمز بها إلى ما تلحقه الخطيئة به من انهيار كياني[١٩]. كما أنها

(١٨) راجع: Marc Oraison:La Mort... et puis après?, Coll. «Le Signe», Fayard, Paris, 1968, pp.151-157.

(١٩) راجع: Herbert Haag: L'Histoire Biblique de la Création, aujourd'hui, pp. 78-79, in Herbert Haag, Adolf Haas et Johannes Hürzeler: Bible et Evolution, pp.7-82, traduit de l'allemand par le R.P. Minery, S.J., Ed. Mame, 1964.

اشارات إلى أن الوجوه الطبيعيّة للمعاناة الانسانية (من الم ومشقة وموت) تشتد وطأتها على الانسان بسبب الخطيئة لأنها تعاش من جرائها في مناخ الفراغ وانعدام الرجاء الذي يلفّ الحياة كلّها إذا ما حاول الانسان الاكتفاء بذاته ومحدوديّتها.

ج ـ اضطراب العلاقة بالأخر

الانغلاق على الذات لا يقطع العلاقة بالله وحسب، بل يقطع العلاقة بالآخر أيضاً. إذ الآخر، في هذا المنظور، لا يعامل على أنه مهم بحدّ ذاته ولا يُقبل بفرادته واستقلاله واختلافه، بل يُنظر إليه وكأنه مجرد صورة للذات وامتداد لها أو أداة لقضاء الحاجات على أنواعها أو عقبة في طريق تحقيق المآرب. من هنا التنكّر للآخر الذي توحي رواية التكوين بأنه نتيجة ملازمة للخطيئة. ويتخذ هذا التنكّر، في الرواية التي نحن بصددها، وجهين: وجهاً عدوانياً ووجهاً جنسياً:

الوجه العدواني لهذا الاضطراب

فمن حيث العدوان، نرى أن موقفاً عدائياً يتسرب حتى إلى أوثق الروابط البشرية فيصدّعها. فعندما يسأل الله الانسان:

«هل أكلت من الشجرة التي نهيتك عن أن تأكل منها؟» (تكوين ٣: ١١)

نرى هذا يسارع إلى التنصّل من المسؤولية بالقائها على زوجته، متناسياً أنه قال عنها فيما سبق أنها «عظم من عظامه ولحم من لحمه» (تكوين ٢ : ٢٣). فإذا به يجيب:

«المرأة التي جعلتها معي هي أعطتني من الشجرة فأكلت» (تكوين ٣: ١٢).

والملفت للنظر في هذا النصّ أنه يتنكر لامرأته إلى حدّ أنه ينسبها إلى الله («المرأة التي جعلتها معي») لا إلى ذاته (لا يسميها: «امرأتي»). وكأنه يقول لله: «إنها تلك الغريبة عني، التي بلوتَني أنت بها».

ولسوف يروي لنا سفر التكوين لاحقاً (راجع تكوين ٤) كيف أن قايين، وهو الولد البكر الذي أنجبته حواء من زوجها، قتل هابيل حسداً، غير آبه لكونه أخاه، وفي ذلك إشارة إلى أن الانسان، بالخطيئة، يتحول إلى قاتل لأخيه الانسان، مقوياً بذلك شوكة الموت في الأرض وموسعاً سلطانه «فلنفطن إلى العدد الغفير من ضحيا الحروب، نتيجة العدوان الانساني، جيلاً بعد جيل، والحديثة منها على وجه الخصوص، وإلى جمهور ضحايا الجوع ـ من ١٢

إلى ١٨ مليوناً يموتون منه كل عام ـ الذين كان بالامكان انقادهم لولا جشع الانسان واستغلاله واستئثاره).

الوجه الجنسي لهذا الاضطراب

أما من حيث الجنس ـ وهو مجال بالغ الأهمية قصد الله منه بالأصل أن يجعل الانسان مشاركاً في حبّه وفي قدرته الخلاقة ـ فإننا نرى الخطيئة تشوه العلاقة الجنسية مبعدة إياها عن أصالتها. هذا ما يعبّر عنه بشكل خفر عندما تصف الرواية الكتابية حالة الزوج الأول بعد الخطيئة فتقول:

«فانفتحت أعينهما فعلما أنهما عريانان، فخاطا من ورق التين وصنعا لهما منه مآزر» (تكوين ٣ : ٧).

في حين أنه قيل عنهما قبل الخطيئة:

«وكانا كلاهما عريانين الانسان وامرأته وهما لا يخجلان» (تكوين ٢ : ٢٥).

الجديد إذاً بعد الخطيئة هو هذا الخجل من العري. لقد أصبح الجسد مصدر خجل لأن دوره في التجاذب بين الجنسين قد اضطرب. في مقاصد الله الجسد معدّ لأن يكون معبراً للقاء حميم إلى أبعد حدّ بين شخصين، بحيث أن الرغبة التي تتيقظ فيه تكون

نداءً وحافزاً لتحقيق هذا اللقاء. بالتالي ليس الجسد معداً ليستقل عن حركة التعاطف الوجداني الصميم. ولكن انطوائية الانسان (وهي، كما رأينا، جوهر الخطيئة) تعطّل حركة اللقاء هذه بحيث ينظر إلى كائن من الجنس الآخر من زاوية الحاجة إلى اشباع نزوة ذاتية والتنفيس عن توتر جسدي أكثر مما ينظر إليه من حيث الرغبة في اللقاء بشخص فريد والتداخل معه في العمق. هكذا يستقل الجسد عن حركة اللقاء ويصبح المرء شاعراً بجسده على أنه مكان تتحرك فيه نزاوت مستقلة عن توقه الشخصي العميق، كما أنه يحسّ بأن أفراد الجنس الآخر، بالمقابل، ينزعون إلى الاهتمام بجسده من أجل هذا الجسد بحدّ ذاته وما يعدهم به من لذة، لا كمعبر إلى شخصه هو، فيفصلون هكذا جسده عنه ويحولونه إلى شيء يُستمتع به. إن استقلالية الجسد المنحرفة هذه، تلك التي تفصله عن الحياة الشخصية سواءً في نظر الشخص نفسه أو في نظر الآخرين، تثير بالتالي لدى المرء شعوراً بأن جسده كيان غريب يهدّد وحدة وجوده الشخصي، من هنا هذا الشعور بالخجل حياله.

المراجع

مراجع عربية

١ - بندلي، كوستي: اله الالحاد المعاصر، منشورات النور، بيروت، ١٩٦٨

٢ - بندلي، كوستي: الله والتطور، منشورات النور، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٧٤

٣ - بندلي، كوستي: تعليم الفتاة وآفاق المرأة، سلسلة «تساؤلات الشباب»، منشورات النور، بيروت، ١٩٨٥

٤ - خضر، جورج (الأب): شرح الفصول الخمسة الأولى من سفر التكوين. دراسات ألقيت في طرابلس - الميناء، عام ١٩٦٢؟، ولم تنشر. **(مرجع هام لدراستنا)**

٥ - خضر، جورج (المطران): آنية خزفية، «النهار»، بيروت، عدد ١٩٨٦/١١/٩، ص ١ و٨

٦ - فريحه، أنيس: ملاحم وأساطير من الأدب الساميّ، دار النهار للنشر، الطبعة الثانية، بيروت، ١٩٧٩.

مراجع أجنبية

7 BARTHÉLEMY, Dominique: Dieu et son image. Ebauche d'une théologie biblique, Coll. «Foi Vivante», Cerf, Paris, 1973.

8 BETTELHEIM, Bruno: Les Blessures symboliques (Symbolic Wounds, 1954), traduit de l'anglais par Claude Monod (1971), Coll. «Tel», Gallimard, Paris, 1981.

9 BOISSIN, Jean et BOISSIN-AGASSE, Line: Le Temps des amours animales, « SCIENCE ET VIE», Paris, numéro hors série trismestriel, Cycles et Saisons, Juin 1988, pp.54-63.

10 CHARPENTIER, Etienne: Pour lire l'Ancien Testament, Cerf, Paris, 1983.

11 CHAUNU, Pierre: Propos recueillis par Claude GOURE, «PANORAMA AUJOURD'HUI», Paris, n° 136, Mars 1980, pp. 30-33.

12 DANIÉLOU, Jean: Au Commencement. Genèse 1-11, Seuil, Paris, 1963

(مرجع أساسيّ لدراستنا)

نقل هذا الكتاب إلى العربية بعنوان: الاب جان دانيلو: ماذا كان. . . في البدء؟، تعريب الأب ألبير أبونا، منشورات الآباء الدومينيكان، الموصل، العراق، ١٩٧٠.

13 EVDOKIMOV, Paul: Les Ages de la vie spirituelle, Desclée de Brouwer, Paris, 1964.

14 EVELY, Louis: Notre Père. Aux sources de notre fraternité, Ed. Fleurus, Paris, 1963.

15 Evely, Louis: La Prière d'un homme moderne, Seuil, Paris, 1969.
16 Gerard. M.: L'Ère de la Femme... cette inconnue, Ed. Guy de Monceau, Paris, 1964.
17 Granger, Emile: Le Croyant à l'épreuve de la psychanalyse, «Dossiers libres», Cerf, Paris, 1980.
18 Grelot, Pierre: Homme, qui es-tu ? Les Onze premiers chapitres de la Genèse, «Cahiers Evangile», n° 4, Service biblique Evangile et Vie, Cerf,Paris, mai 1973.
(مرجع أساسيّ لدراستنا)
نُقل هذا الكتاب إلى العربية بعنوان:
الأب بيار غرولو: من أنت أيها الانسان؟ الفصول الأحد عشر الأولى من سفر التكوين. نقله إلى العربية الأب صبحي حموي اليسوعي، سلسلة «دراسات في الكتاب المقدس»، دار المشرق، بيروت، ١٩٨٨.
19 Haag, Herbert: L'histoire biblique de la création,aujourd'hui, in Haag,H.,Haas,A., Hürzeler, J.:Bible et Evolution, pp. 7-82, traduit de l'allemand par le R.P. Minery, S.J., Ed. Mame, 1964.
20 Hazim, Ignace IV (Patriarche d'Antioche): «Sauvegarder la création, mieux: l'embellir, la spiritualiser , la transfigurer»,«SOP», n° 137, avril 1989, pp. 10-22.
21 Lederer, Wolfgang: La Peur des Femmes (The fear of Women , New York, 1968),

traduit de l'américain par Monique Manin (1970), «Bibliothèque Scientifique» , Payot, Paris, 1980.

22 LERAY, Roger: Quand règne la peur sur le monde, une source d'espérance, la solidarité humaine, «LE MONDE DIPLOMATIQUE», Paris, mai 1985, p. 26.

23 ORAISON, Marc: La Mort... et puis après, Coll. «Le Signe», Fayard, Paris, 1968.

24 PODEUR, Lucien: Image moderne du monde et Foi chrétienne, Coll. «Croire et Comprendre», Le Centurion, Paris, 1976.

25 VARONE, François: Ce Dieu censé aimer la souffrance , Cerf, Paris, 2e éd., 1984.

26 VINCENT, Rose (avec la collaboration de Claire DAURAT et Claudie BERT): Connaissance de l'Enfant, Coll. «Comprendre-Savoir-Agir»,Centre d'Etude et de Promotion de la lecture, Paris, 1969.

27 WARE, Kallistos: Approches de Dieu dans la Tradition Orthodoxe, Coll. «Théophanie», Desclée de Brouwer, Paris, 1982.

الفهرس

تم طبع هذا الكتاب في شهر آب ١٩٩٠
في مطبعة النور – تلفون ٢٨٦٩٨٩
ولحساب منشورات النور
بيروت – لبنان